

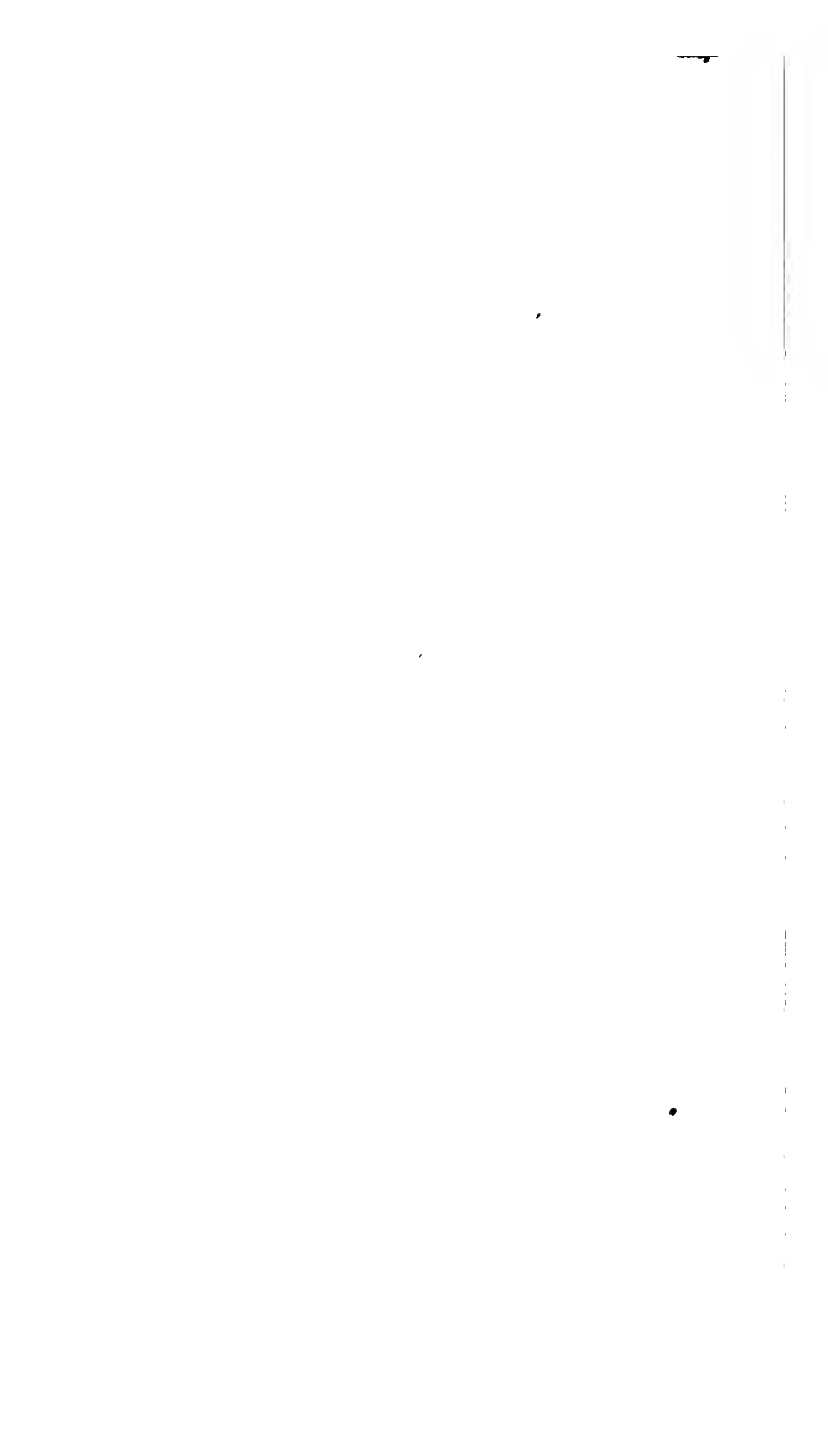

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022624 0


ΕΙΣ ΦΑΟΣ
George Bancroft



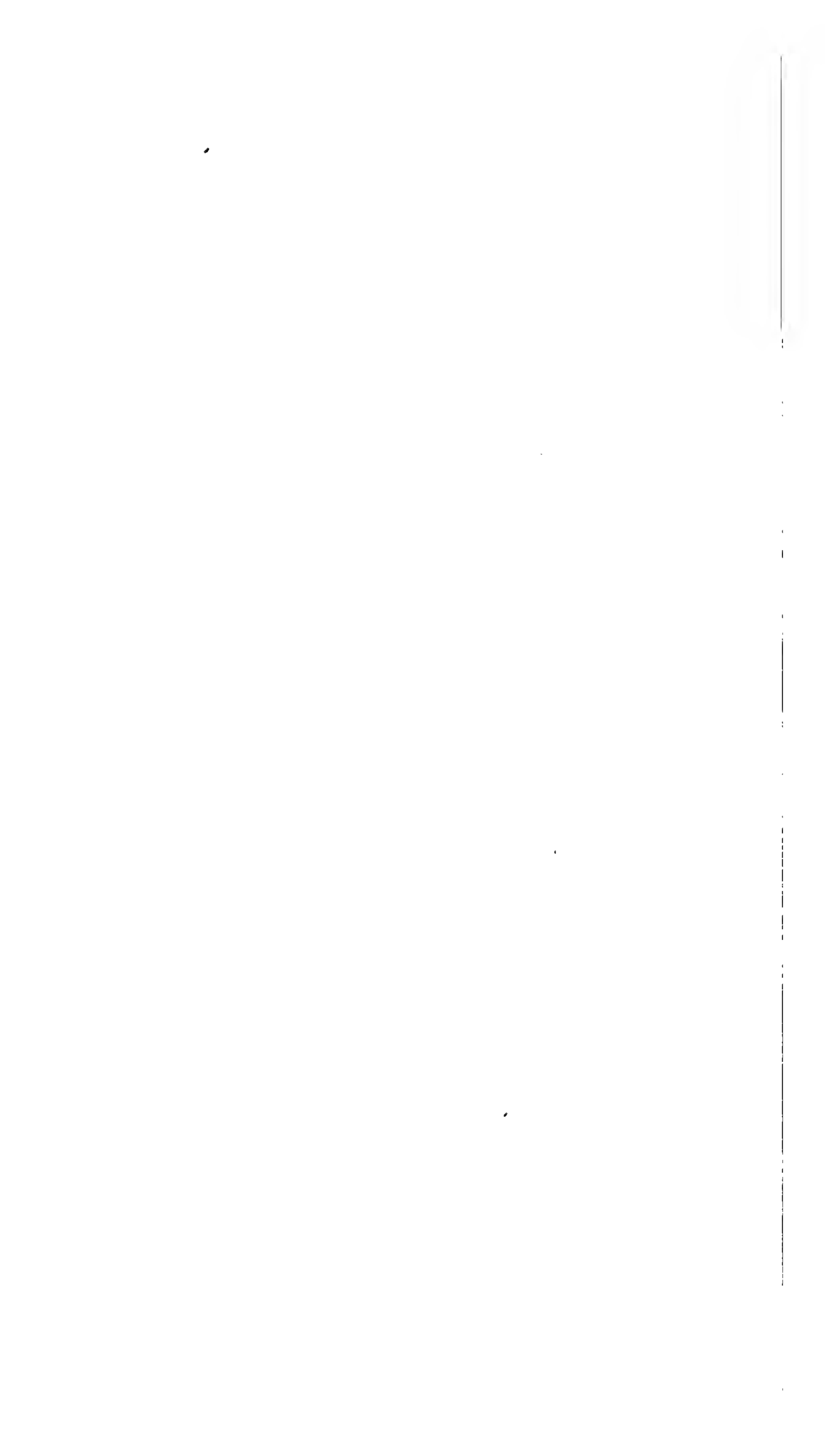


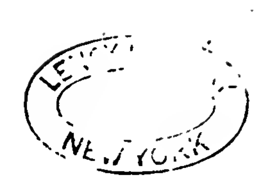




LOGIQUE

DE HEGEL.





PARIS. — IMP. DE J. HENRY NOBLET, RUE DU BAC, 39.

LOGIQUE.

NOTION PLUS DÉTERMINÉE

ET DIVISION DE LA LOGIQUE.

§ LXXIX.

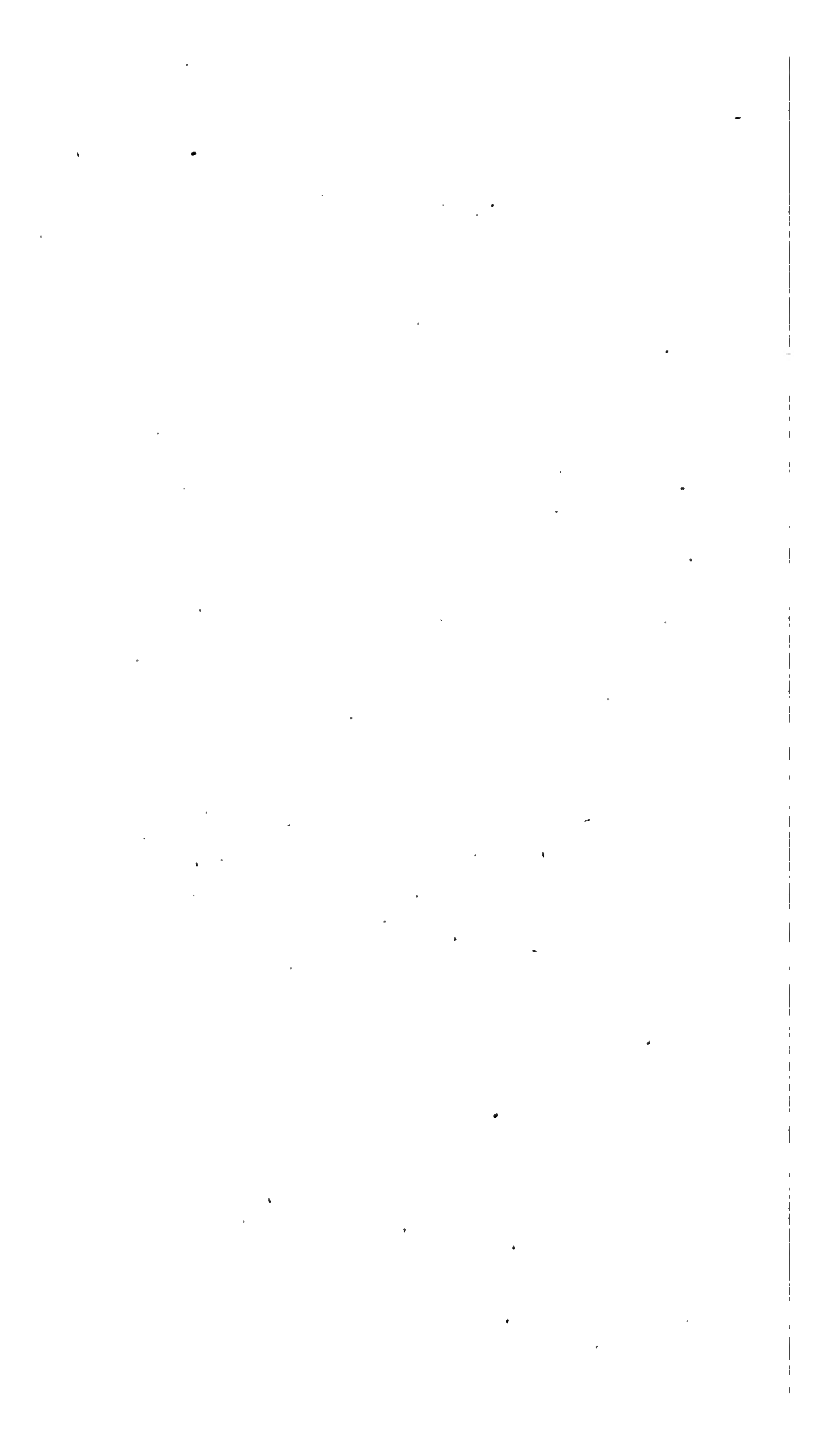
L'idée logique offre, au point de vue de la forme, trois aspects :

1° Elle est l'idée logique *abstraite* ; c'est la logique de l'entendement ;

2° Elle est l'idée *dialectique*, ou la logique de la raison négative ;

3° Elle est l'idée *spéculative*, ou la logique de la raison positive.

Ces trois faces de l'idée logique ne constituent pas trois parties distinctes et séparées, mais ce sont les trois moments de toute réalité logique, c'est-à-dire de toute notion et de toute vérité. On pourrait les considérer séparément et les ranger toutes sous le



LOGIQUE

DE HEGEL

TRADUITE POUR LA PREMIÈRE FOIS

ET ACCOMPAGNÉE

D'UNE INTRODUCTION ET D'UN COMMENTAIRE PERPETUEL

PAR A. VÉRA

Docteur ès-lettres de la Faculté de Paris, ancien Professeur de Philosophie
de l'Université de France.

TOME SECOND.

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE
RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41.

1859



PARIS. — IMP. DE A. HENRY NOBLET, RUE DU BAC, 30.

LOGIQUE.

NOTION PLUS DÉTERMINÉE

ET DIVISION DE LA LOGIQUE.

§ LXXIX.

L'idée logique offre, au point de vue de la forme, trois aspects :

1° Elle est l'idée logique *abstraite*; c'est la logique de l'entendement ;

2° Elle est l'idée *dialectique*, ou la logique de la raison négative ;

3° Elle est l'idée *spéculative*, ou la logique de la raison positive.

Ces trois faces de l'idée logique ne constituent pas trois parties distinctes et séparées, mais ce sont les trois moments de toute réalité logique, c'est-à-dire de toute notion et de toute vérité. On pourrait les considérer séparément et les ranger toutes sous le

premier moment, l'entendement; mais alors on ne les saisirait pas dans toute leur vérité (1).

Ce n'est que par anticipation et, pour ainsi dire, historiquement que nous donnons ici le plan et la division de la logique (2).

§ LXXX.

a) La pensée, en tant qu'entendement, s'arrête à des déterminations immobiles et à leur différence; et ces abstractions limitées, elle les considère comme ayant une existence indépendante et comme se suffisant à elles-mêmes.

§ LXXXI.

b) Ces déterminations finies se suppriment elles-mêmes et passent dans leur contraire. C'est là le moment *dialectique*.

REMARQUE.

1° Le moment dialectique, lorsqu'il est considéré séparément par l'entendement, produit généralement dans la science le scepticisme qui ne contient, comme

(1) Et, en effet, en les séparant on aura des déterminations abstraites qui, par cela même, pourront se ramener aux déterminations de l'entendement.

(2) Parce qu'elle ne peut être donnée d'une manière rationnelle et rigoureuse hors de la logique elle-même.

résultat de la dialectique, que la pure négation (1).

2° L'on considère ordinairement la dialectique comme un artifice extérieur qui produit arbitrairement la confusion de notions déterminées et une contradiction apparente (2). D'après cela, la négation ne serait pas dans ces déterminations, mais dans cette apparence, et le vrai résiderait, au contraire, dans les notions de l'entendement. Souvent aussi, la dialectique n'est considérée que comme une sorte de jeu de bascule, comme une suite de raisonnements qui avancent et qui reculent, mais qui n'ont aucune réalité, et dont une certaine subtilité couvre la nudité (3).

Mais la dialectique réside dans la nature propre et vraie des déterminations de l'entendement, ainsi que du fini et des choses en général. Le mouvement de la réflexion consiste d'abord à aller au delà de ces déterminations isolées pour les lier entre elles. Mais, après avoir établi des rapports entre elles, on les isole de nouveau, et on leur accorde, dans cet état d'isolement, une valeur absolue. La vraie dialectique est, au contraire, ce passage immanent et progressif d'un terme à l'autre, passage où la finité et l'imperfection

(1) Lorsque l'entendement pose les contraires l'un en face de l'autre sans pouvoir les concilier.

(2) C'est l'opinion de Kant.

(3) C'est l'opinion du vulgaire. Voy. sur la dialectique, mon *Introduction à la Philosophie* de Hegel, ch. IV, § v, et plus haut, *Introduction*, ch. XI et XII.

des déterminations de l'entendement se montrent ce qu'elles sont, c'est-à-dire, comme contenant leur propre négation. Le propre de toute chose finie est de s'annuler elle-même (1). L'élément dialectique est par conséquent l'âme vivante du mouvement de la science ; c'est le principe qui seul introduit dans le contenu de la science la nécessité et la connexion immanente de ses parties, et qui l'élève, non d'une manière apparente, mais réelle, au-dessus du fini.

§ LXXXII.

c) Le moment *spéculatif* ou de la *raison positive* saisit l'unité des déterminations dans leur opposition. C'est là l'affirmation qui contient leur conciliation (2) et leur passage à une autre détermination.

1° La dialectique a un résultat positif, parce qu'elle a un contenu déterminé, ou, parce que son vrai résultat n'est pas le *néant vide et abstrait*, mais la négation de déterminations réfléchies (3), qui sont par cela même contenues dans le résultat, lequel ne

(1) *Aufzuheben*, de se supprimer elle-même, c'est-à-dire d'appeler une autre détermination qui la dépasse, et dans laquelle elle se trouve enveloppée.

(2) *Auflösung*, — solution.

(3) *Gewissen*. — *sues*, *certaines*, et qui, par conséquent, ne sont pas présupposées ou étrangères à la chose, mais elles font partie de la chose même. Celle-ci forme un résultat positif en ce sens que, tout en niant les déterminations précédentes, elle les contient et les enveloppe dans son unité.

constitue pas un *non-être immédiat*, mais un résultat.

2° Ce produit, vraiment rationnel, bien qu'il soit l'œuvre abstraite de la pensée, est en même temps un tout concret, parce qu'il n'est pas l'unité simple et purement formelle, mais l'unité de deux déterminations différentes (1). Ainsi la philosophie n'opère pas sur de pures abstractions ou sur des pensées formelles. Son objet est la pensée concrète.

3° La logique de l'entendement se trouve comprise dans la logique spéculative, que l'on pourrait composer avec les mêmes éléments. Ce qu'il y a de plus dans cette dernière, c'est l'élément dialectique et rationnel ; ce qui fait qu'elle devient, à l'égard de la logique ordinaire, une exposition des déterminations de la pensée, déterminations qu'elle lie par des rapports nécessaires, et dont elle efface ainsi la finité (2).

§ LXXXIII.

La logique se divise en trois parties :

1° La science de l'*être ;*

2° La science de l'*essence ;*

3° La science de la *notion* ou de l'*idée*.

Elle contient, en d'autres termes, la science de la pensée :

(1) Si on enlève à un objet ses éléments essentiels, on n'a plus l'objet concret, mais une forme ou une abstraction.

(2) C'est-à-dire qu'elle contient l'ancienne logique, qu'elle la complète et lui donne un tout autre sens et une toute autre valeur.

1° Dans son état *immédiat* ou en *soi ;*

2° Dans sa *réflexion,* ou *médiation :* c'est l'*être pour soi* et l'*apparaître* de la notion ;

3° Dans son retour sur elle-même et dans son développement au dedans d'elle-même : c'est la notion *en et pour soi* (1).

(1) En disant que la première partie constitue la science *immédiate*, Hegel n'entend pas dire qu'il n'y a pas de médiation dans la sphère de l'être, car il y a des différences, des oppositions, et partant une médiation. Ce qu'il veut dire, c'est que l'*être* et ses déterminations constituent un moment immédiat à l'égard de l'*essence*, et qu'ils trouvent dans cette dernière une médiation et un passage à la sphère de la notion. « La logique, dit Hegel, doit opérer la fusion de l'*être* et de la *notion*, de telle sorte que l'être apparaisse comme notion pure, et la notion comme l'être le plus réel et le plus vrai. L'être et la notion sont les deux moments de la logique; mais il faut se les représenter comme inséparables, et non tels qu'ils nous apparaissent dans la conscience. La notion se divise en notion de l'être — *seyender Begriff* — ou *notion en soi*, et en notion comme telle, ou *pour soi*. La première s'applique à la nature inorganique, la seconde aux êtres organiques, aux animaux et à l'homme. Mais comme ces deux moments qui forment l'unité et la totalité de la notion se différencient, ils doivent être unis par un moyen terme. Le passage de l'être immédiat à la notion se fait à travers une série de déterminations réfléchies, — *Reflexionsbestimmungen* — où l'être touche, pour ainsi dire, à l'existence interne — *Insichseyn* — de la notion, mais sans s'élever complétement jusqu'à elle ; ce qui fait que dans cette sphère elle n'est pas encore *pour soi*, et qu'elle n'a encore qu'un rapport extérieur avec l'être immédiat. » *Grande Logique.* Divis., p. 30-52, Conf. § CXII, IIe part. — Tous ces termes, ainsi que ce passage, se trouveront définis et expliqués par la suite.

PREMIÈRE PARTIE DE LA LOGIQUE.

LA SCIENCE DE L'ÊTRE.

§ LXXXIV.

L'être, c'est la notion en soi. Le propre de ses déterminations c'est d'*être* d'abord, puis de se différencier, et enfin de passer de l'une dans l'autre. C'est là la forme de la dialectique. Ce mouvement progressif amène le déploiement de chaque détermination et de la notion *en soi*, et, par là l'être descend, pour ainsi dire, en lui-même et dans ses profondeurs. C'est le développement de la notion dans la sphère de l'être qui fait la totalité de ses déterminations, mais qui, en même temps, amène la suppression de l'être dans sa forme immédiate.

§ LXXXV.

On peut considérer l'*être*, ainsi que toute détermination logique en général, comme une définition

de l'absolu, comme une définition métaphysique de Dieu. Mais si l'on veut parler avec plus de précision, il faudra dire que ce qui constitue ces définitions c'est toujours la première détermination simple et la troisième, qui est le retour de la différence à un rapport avec soi. Car, donner une définition métaphysique de Dieu, c'est exprimer sa nature dans la pensée comme telle ; et la logique embrasse toutes les pensées à leur état de pensées pures. Mais la seconde détermination, qui constitue la sphère de la différence, contient les déterminations du fini (1). Cependant si l'on emploie la forme de la définition, on se représentera celle-ci comme contenant un substrat; et par suite l'*absolu* aussi, qui doit expri-

(1) Puisque les termes à l'état d'opposition se limitent les uns les autres. Dans chaque évolution de l'idée il y a trois moments, le moment immédiat qu'on pourrait appeler le moment de la virtualité, ou de l'identité et de l'infinité abstraites, le moment médiat ou dialectique, qui est le moment de la finité, et le moment à la fois médiat et immédiat, qui est le moment *spéculatif* ou de l'infinité concrète. Ces trois moments sont inséparables et ils forment trois éléments d'un seul et même tout, d'une seule et même idée. Comme ce sont des déterminations absolues de la pensée, chacun de ces moments peut fournir une définition de Dieu. Mais c'est le premier et surtout le troisième qui expriment mieux l'infini; car le troisième enveloppe les deux autres dans son unité. Un point dont il faut bien se pénétrer, c'est que le moment dialectique, ou du fini, est un moment aussi absolu et aussi nécessaire que les deux autres. Car les lois qui déterminent les rapports finis des êtres sont, elles aussi, des lois invariables, universelles et absolues,

mer Dieu suivant la signification et la forme de la pensée, demeurera dans le rapport avec son prédicat, qui est l'expression vraie et déterminée de la pensée, comme une pensée qui n'a d'autre fondement que l'opinion, comme un substrat indéterminé. Mais puisque la pensée, qui est l'unique objet de la logique, ne se trouve que dans le prédicat, le forme de la proposition, ainsi que le sujet, sont tout à fait superflus (1).

A.

QUALITÉ.

a. L'Être.

§ LXXXVI.

C'est par l'*être pur* que l'on doit commencer, parce que l'être pur est aussi bien pensée pure, qu'être

(1) Dans ces propositions : « *L'être a telle ou telle qualité*, » ou bien : « *L'absolu est l'être*, » le prédicat exprimera la différence, et, partant, la finité. Mais la forme de la proposition n'est pas adéquate à l'expression du vrai; car, dans la proposition, ou dans la définition, l'élément déterminé et déterminant est le prédicat, et le sujet sans le prédicat apparait comme un élément indéterminé. Ainsi, si dans la proposition *Dieu, ou l'Absolu est bon, tout-puissant*, etc., on retranche l'attribut, le sujet n'aura plus qu'un sens indéterminé. Il faut, par conséquent, éloigner ici de l'esprit cette forme de la pensée et ne pas se représenter le mouvement des déterminations logiques comme une suite de propositions, mais s'attacher à saisir les pensées pures dans

immédiat, simple et indéterminé, et que le commencement, sans être médiatisé, doit pouvoir être ultérieurement déterminé.

REMARQUE.

Tous les doutes et toutes les objections qu'on peut présenter contre le commencement de la science par l'*être pur* et abstrait, viennent de ce qu'on ne se fait pas une idée nette de la nature de ce commencement. On pourra déterminer l'être comme *moi=moi*, comme *indifférence* ou *identité absolue*, etc. On pourra également partir d'une vérité incontestable, de la certitude de sa propre existence, d'une définition ou de l'intuition d'une vérité absolue, et on pourra considérer ces formes et d'autres semblables, comme constituant le commencement. Mais comme elles contiennent un moyen terme, elles ne peuvent former le vrai commencement. Car il y a médiation dans un terme qui provient d'un autre terme et qui passe dans un autre, ou qui sort de termes différents. Et lors même qu'on prendrait comme point de départ le *moi = moi* ou l'*intuition intellectuelle*, on ne trouverait dans cette forme pure et immédiate rien

leurs rapports et leur développement nécessaires. Il ne faut pas oublier que les mots *sujet et prédicat* n'ont dans la logique hégélienne, ni le même sens, ni la même importance que dans la logique ordinaire. Conf. § xxxi, et plus bas, §§ lxxxviii et cxvi, *Introd. à la Phil. de Hegel*, ch. V, § i, et vol. 1er, *Introd.* de Hegel, § xxxi.

autre chose que l'être. Mais l'être pur ne serait plus ici, en réalité, l'être abstrait, mais l'être, ou la pensée pure, ou l'intuition qui contient la médiation (1).

Si l'on considère l'être comme un des prédicats de l'absolu, on aura la définition « *l'absolu est l'être* » ; c'est la définition la plus élémentaire, la plus abstraite et la plus vide. C'est la définition des Éléates, et aussi la définition fameuse par laquelle Dieu est représenté comme l'*essence* (*Inbegriff*) *de toutes les réalités*. On fait abstraction de la limitation qui se trouve dans toute réalité, et Dieu est pensé comme le *seul être réel*, comme l'*être qui fait le fond de toute réalité*, et comme *la seule réalité*. Mais comme la *réalité* contient déjà une détermination réfléchie, cette définition est celle du dieu de Spinoza, qui, suivant Jacobi, *est le principe de l'être dans toutes les existences* (2).

(1) Il veut dire que, si l'on suppose qu'il faut commencer par le principe *moi* = *moi* (Fichte) ou par l'*intuition intellectuelle* (Schelling), on admettra par là implicitement qu'il n'y a rien avant ce commencement, et que, par conséquent, on a là la détermination la plus abstraite et la plus indéterminée. Ce qui revient à dire qu'il faut commencer par l'élément le plus simple et le plus abstrait, lequel n'est ni le *moi*=*moi*, ni une autre détermination quelconque, mais bien l'*être pur*, car toutes les autres le supposent. — Sur la nécessité de commencer par un principe immédiat, Voy. *Grande Logique*, p. 59 et suiv.

(2) Autre chose est dire que Dieu est l'*être*, autre chose qu'il est l'*être le plus réel;* car, en Dieu considéré comme être il n'y a que l'être, c'est-à-dire la détermination la plus abstraite et la plus vide de la notion, tandis qu'en Dieu considéré comme

§ LXXXVII.

Cet être pur n'est que l'abstraction pure, et, par conséquent, la négation absolue (*das absolute-negative*), qui, considérée dans son état immédiat, est le non-être (1).

REMARQUE.

1° De là on tire cette seconde définition de l'absolu : « *L'absolu est le non-être.* » Au fond, c'est là ce que veulent dire ces paroles : « *que la chose en*

la plus haute réalité, se trouvent d'autres déterminations qu'on a rassemblées à l'aide d'une série de moyens termes, qu'a parcourus la réflexion. Cette définition appartient, par conséquent, à une sphère plus concrète de la notion. Voy. plus bas, § CXLII.

(1) *Das Nichts, néant, non-être.* — C'est la négation qu'il faut se représenter ici dans son état le plus abstrait et le plus indéterminé. — Et, en effet, dans le positif et le négatif, dans le tout et les parties, dans l'un et plusieurs on retrouve l'être et le non-être, mais sous une forme plus déterminée et plus concrète, et combinés avec d'autres éléments. — L'être pur c'est l'abstraction pure, c'est-à-dire l'être qui n'est que l'être, dont on ne peut rien affirmer, pas même qu'il *est;* car cette affirmation suppose à côté de l'*être* au moins la pensée de l'être, soit que l'être s'affirme lui-même, soit qu'il soit affirmé par un autre que lui. Il est donc l'être absolument indéterminé. Mais l'être absolument indéterminé, c'est l'être et autre chose que l'être, c'est l'être et ce qui n'est pas l'être, c'est, en un mot, l'être et sa négation le non-être. Conf. paragraphe suivant, et mon *Introd.*, ch. XII, p. 125.

soi est indéterminée et entièrement dépourvue de formes et de contenu, ou bien « *que Dieu est la plus haute essence et qu'il n'est que cela,* » car, de cette manière, on se représente Dieu comme une négation. Le néant des bouddhistes, qui est le commencement et la fin des choses, exprime la même abstraction.

2° Lorsqu'on entend énoncer l'opposition de l'être et du non-être sous cette forme immédiate, on la trouve si extraordinaire, qu'on lui refuse une réalité, et, d'un autre côté, l'on s'étonne qu'on ne cherche pas plutôt à fixer l'être et à empêcher son passage dans son contraire. D'après ce point de vue, la réflexion devrait s'attacher à trouver dans l'être une détermination absolue par laquelle il se distinguerait du néant. C'est ainsi que l'on est conduit à confondre l'*être* avec la matière, par exemple, qui est susceptible d'un nombre infini de déterminations, mais qui demeure invariable sous tous les changements (1); ou bien à le considérer comme une existence individuelle, comme l'objet sensible (2), ou spirituel (3) le plus parfait. Mais ce ne sont là que des déterminations ultérieures et plus concrètes de l'être. L'être en lui-même, tel qu'il est ici au commencement et dans son état immédiat, n'est autre chose que l'*être*

(1) Les matérialistes en général.

(2) Les matérialistes, qui se représentent Dieu comme un être et lui donnent un corps.

(3) Les spiritualistes qui se représentent Dieu comme être et comme personne.

pur. Seulement, dans cet état d'indétermination il est le *néant*, une chose qu'on ne peut *nommer*, et sa distinction d'avec l'être n'est qu'une simple opinion (1). Le point essentiel, dont il faut bien se pénétrer à ce sujet, c'est que ce qui fait le commencement ce sont ces abstractions vides (2), et que chacune d'elles est aussi vide que l'autre. Le désir (3) de trouver dans l'être, ou dans l'être et le non-être, une signification déterminée, est cette nécessité même qui amène les déterminations ultérieures de l'être et du non-être, et leur donne une valeur plus réelle et concrète. Le développement et l'exposition de ces déterminations forment l'objet de la logique. La réflexion, qui trouve dans l'être et le néant des déterminations plus profondes, est la pensée logique qui les produit, non d'une manière accidentelle, mais en vertu d'une nécessité intérieure.

Toutes les déterminations ultérieures de l'être et du néant peuvent, par conséquent, être considérées comme des déterminations plus exactes et des définitions plus vraies de l'absolu. Par là, l'absolu n'est

(1) *Ein blosse Meinung*. Voy. § suiv.

(2) *Dürftige, leere Abstraktionen*. Ces expressions qui reviennent souvent chez Hegel ne désignent pas des déterminations qui ne sont pas, ou qui n'ont pas de valeur, mais des déterminations qu'on substitue à l'être, à la chose entière, ce qui fait qu'au lieu d'avoir la chose elle-même, on n'en a qu'une abstraction, c'est-à-dire, une face, ou une partie.

(3) *Die Trieb*. La tendance, le mouvement nécessaire de l'idée.

plus, comme ici, une abstraction vide, mais une existence concrète où l'être et le non-être ne sont plus que des moments.

La plus haute forme du *néant pour soi* serait la *liberté*, mais celle-ci est la négation qui a atteint son plus haut degré d'intensité, et qui est en même temps une affirmation absolue (1).

§ LXXXVIII.

Le non-être, en tant qu'il forme une chose immédiate et identique à soi, ne diffère pas de l'être (2). La vérité de l'être et du non-être se trouve, par conséquent, dans l'unité de tous les deux, et cette unité c'est le *devenir* (3).

(1) La liberté absolue s'affirme elle-même et nie son contraire; mais, pour qu'elle le nie, il faut qu'elle le contienne, et qu'elle l'efface tout à la fois.

(2) Les propositions : « *L'être est le non-être; l'être ne diffère pas du non-être,* » ne veulent point dire que l'être et le non-être ne font absolument qu'un, mais qu'ils s'appellent réciproquement. De même, la proposition « *le devenir fait l'unité de l'être et du non-être* » ne veut point dire qu'il n'y a qu'un seul terme dans le *devenir*, mais que l'être et le non-être se trouvent enveloppés dans le *devenir*. Du reste, ainsi que le fait remarquer plus bas Hegel, la proposition est une forme inadéquate à la pensée spéculative. Ce qu'il faut, par conséquent, s'appliquer à bien saisir ici, comme dans les déterminations suivantes, c'est le rapport et l'enchaînement idéal et absolu des termes. Voy. sur les notions d'*unité* et d'*identité* comme impliquant la multiplicité et la différence, plus bas §§ cxv et suiv., *Grande Logique*, Ire part., pag. 88 et suiv., et mon *Introduction*, p. 93.

(3) Ce qui devient *est* et *n'est pas*. Hegel ne fait qu'indiquer

REMARQUE.

1° La proposition, *l'être et le néant sont une seule et même chose*, paraît si absurde à la faculté représentative et à l'entendement, qu'on ne saurait croire qu'elle puisse être prise au sérieux. Et, en effet, c'est là le point le plus difficile que la pensée ait à franchir. Car l'être et le néant constituent l'opposition dans sa forme tout à fait immédiate, ce qui fait croire qu'il n'y a pas encore dans l'un des deux termes une détermination qui puisse le mettre en rapport avec l'autre (1). Mais nous avons démontré dans le paragraphe

ici le résultat de la démonstration qui se trouve dans la *Grande Logique*, et par laquelle, après avoir posé l'être et le non-être, il ramène ces denx termes à l'unité.

(1) Dans les déterminations ultérieures de l'idée, il est plus facile de trouver un moyen terme ; mais ici, où l'on n'a encore que deux termes, il semble qu'il ne puisse y avoir de médiation. Cependant la médiation est donnée avec ces deux termes, et il ne s'agit que de l'en dégager par voie d'analyse, et cette analyse consiste ici à retrouver le non-être dans l'être. Or, l'être qui n'est que l'être, est l'être absolument indéterminé et dont on ne peut rien dire. Car on ne peut pas dire qu'il est *toutes choses*, puisque *tout* et *chose* sont des déterminations autres qne l'être. On ne peut pas dire non plus qn'*il est*. Car en disant qu'*il est*, ou l'on suppose qu'il y a un snjet qui affirme et qui se distingue de lui, c'est-à-dire qui est autre chose que l'être ; ou bien si c'est l'être qui s'affirme lui-même, on aura et l'être et l'affirmation de lui-même, c'est-à-dire encore, autre chose que l'être. Or l'être absolument indéterminé est le *non-être*, ou si l'on veut, *il n'est pas*.

précédent que cette détermination existe, et qu'elle est identique dans tous les deux (1). La déduction de leur unité est, par conséquent, purement analytique ; et en général le développement de la pensée philosophique qui s'accomplit suivant la méthode, c'est-à-dire, conformément à la nécessité intérieure des choses, ne consiste qu'à poser ce qui est déjà contenu dans une notion.

Il est tout aussi vrai de dire que l'être et le néant sont identiques, que de dire qu'ils diffèrent, et que l'un n'est pas ce qu'est l'autre. Seulement, comme l'être et le néant sont ici dans leur état immédiat, et que la différence n'y est pas encore déterminée, celle-ci n'est, dans des termes ainsi posés, qu'une pensée qu'on ne saurait exprimer ni définir (2).

(1) L'être est l'affirmation absolument abstraite et indéterminée et qui, partant, ne se nie elle-même, c'est-à-dire appelle la négation, et le non-être est la négation absolument abstraite et indéterminée, et qui partant, n'est pas, c'est-à-dire, se nie elle-même et appelle l'être.

(2) *Das Unsagbare, die blosse Meinung*. Littéralement, *ce qu'on ne peut pas nommer, une simple opinion*. Lorsqu'on dit qu'une chose diffère d'une autre, on peut indiquer, d'une part, quel est l'élément commun de ces deux choses, et, d'autre part, quelle est leur différence. Par exemple, on détermine la différence de deux espèces en les rapportant d'abord à leur genre commun. Mais ici on n'a que l'être et le non-être, qu'on ne peut comparer qu'entre eux, puisque tout autre terme qu'on pourrait employer serait un terme plus concret qu'eux, et qui les supposerait. Or, l'être et le non-être étant tous deux absolument indéterminés, on peut dire, à cet égard, qu'ils sont tout aussi bien identiques

2° C'est faire une dépense d'esprit inutile que de tourner en ridicule cette proposition : « *l'être et le néant sont une seule et même chose* », en alléguant des conséquences absurdes, qu'on prétend à tort dériver de cette proposition. Si l'être, dit-on, et le non-être sont identiques, ma maison, mon bien, l'air à l'égard de la respiration, telle ville, le soleil, le droit, l'esprit, Dieu sont et ne sont pas, et il m'est indifférent qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas.

Mais, d'abord, dans ces exemples, on substitue à l'être et au néant purs et abstraits, des fins particulières et des choses qui ont une utilité pour moi, et l'on se demande ensuite s'il m'est indifférent que telle chose, qui m'est utile, soit ou ne soit pas. Dans le fait, la philosophie est précisément la science qui doit affranchir l'homme de ce nombre infini de fins et de vues particulières, et le placer dans un état d'indifférence telle, que ce soit une seule et même chose pour lui, que cet objet existe ou n'existe pas.

Ensuite, dans ces exemples, il est question d'objets qui n'existent que par leur rapport avec d'autres existences et d'autres fins, lesquelles sont supposées

que différents. Leur différence n'est, par conséquent, qu'une simple opinion, en ce sens qu'elle ne peut pas être démontrée à l'aide de moyens termes, comme cela a lieu pour les déterminations ultérieures, mais seulement constatée, et constatée en pensant l'indétermination absolue de l'être qui appelle nécessairement le non-être.

comme ayant une réalité. Et c'est de ces suppositions qu'on fait dépendre la différence de l'être ou du non-être d'un objet déterminé. L'on substitue par là à la différence abstraite de l'être ot du néant la différence des existences concrètes.

Il y a, il est vrai, des fins essentielles, des existences, des idées absolues qui viennent se ranger en partie sous les déterminations de l'être et du non-être. Mais ces objets concrets ont aussi d'autres déterminations que celles de l'être et du non-être, lesquelles sont les plus pauvres, par cela même qu'elles forment le commencement; ce qui fait qu'elles sont inadéquates pour exprimer la nature de ces objets, dont la réalité est bien au-dessus de ces abstractions et de leur opposition. Et ainsi, en substituant un objet concret à l'être et au néant purs, l'on tombe dans ce vice habituel de la pensée, qui consiste à se représenter les choses tout autrement qu'elles ne sont, à confondre des objets distincts et à parler des unes comme on devrait parler des autres. C'est ce qui arrive ici, où il n'est question que de l'être et du non-être abstraits.

3° L'on dira que l'unité de l'être et du néant ne peut se comprendre. Nous avons cependant montré, dans les paragraphes précédents, quelle est la notion de cette unité, et cette notion n'est autre que celle que nous en avons donnée. Concevoir cette unité d'une manière conforme à la notion, c'est la com-

prendre (1). Mais par comprendre, on n'entend pas généralement connaître par la notion propre de la chose; outre la notion, l'on veut une connaissance plus riche et plus variée, une connaissance qu'on puisse se représenter, et où l'on puisse retrouver la notion comme un des faits concrets auxquels la pensée s'applique ordinairement. Puisque cette impuissance de comprendre tient à ce qu'on n'a pas l'habitude de conserver les pensées abstraites, pures de tout mélange sensible, et de saisir le sens intime des propositions spéculatives, tout ce qu'il y a à dire à ce sujet, c'est que la connaissance philosophique n'est pas la connaissance vulgaire, et qu'elle ne s'obtient pas non plus par les mêmes procédés qu'on emploie ordinairement dans les autres sciences. Si, lorsqu'on prétend qu'on ne peut comprendre l'unité de l'être et du néant, on veut dire qu'on ne peut pas se la représenter, en ce cas, l'on s'éloigne d'autant plus du vrai que, dans le nombre infini des représentations, il n'en est pas qui ne contienne cette unité. Et, en disant qu'il est impossible de se représenter cette unité, l'on ne peut vouloir dire autre chose, sinon qu'on ne retrouve pas la notion dans chaque représentation particulière, pour ainsi dire, à l'état d'exemple. Qu'on prenne le *devenir*, chacun peut se représenter le devenir, et l'on accordera que c'est là

(1) *Begriff*, notion; *begreifen*, saisir la notion d'une chose, ou connaître suivant la notion.

une seule et même représentation (1). L'on accordera, de plus, que lorsqu'on l'analyse on y trouve la détermination de l'*être*, comme aussi de son contraire, le *néant;* l'on accordera enfin que ces deux déterminations se trouvent réunies dans une seule et même représentation. Le devenir est, par conséquent, l'unité de l'être et du néant. Un autre exemple semblable à celui-ci est fourni par le *commencement*. Une chose n'est pas encore en commençant. Cependant son commencement n'est pas un pur néant, mais il fait aussi son être. Le commencement est le devenir, mais un devenir qui exprime un rapport avec un développement ultérieur.

L'on pourrait, pour s'accommoder à la marche ordinaire de la science, débuter dans la logique par la représentation de la pensée pure du commencement, c'est-à-dire du commencement considéré en tant que commencement, et puis analyser cette représentation. L'on arriverait peut-être, par ce moyen, à démontrer d'une manière plus facile et plus satisfaisante l'indivisibilité de l'être et du néant, dans une troisième notion.

4° Il faut aussi remarquer qu'on a raison d'être

(1) Dans les choses qui deviennent. Il va sans dire que c'est du *devenir* dans sa notion, ou de la notion du *devenir* qu'il est question ici. L'être et le non-être, qui sont deux notions absolument indéterminées, s'appellent l'un l'autre pour sortir de cet état d'abstraction, et pour se déterminer réciproquement, et cette première détermination est le *devenir*.

choqué de ces expressions : « *l'être et le néant sont une seule et même chose*; *l'unité de l'être et du néant, du sujet et de l'objet*, etc. » En effet, on pose comme constituant l'unité un terme qui contient la différence (par exemple, la différence de l'être et du néant, dont ce terme serait l'unité), puis l'on supprime et on ne reconnaît pas cette différence, et on en fait abstraction, comme si elle n'était pas pensée dans la proposition. C'est là ce qu'il y a d'équivoque et d'inexact dans ces expressions. Le fait est qu'une détermination spéculative ne peut être exactement exprimée sous forme de proposition. Dans ces déterminations, il faut saisir, avec l'unité, la différence qui y est posée et contenue. Le *devenir* est la vraie expression du résultat des déterminations de l'être et du néant, en tant qu'il forme leur unité, et il n'est pas seulement l'unité de l'être et du néant, mais l'unité essentiellement mobile (1), c'est-à-dire l'unité qui ne forme pas un rapport immobile avec elle-même, mais qui, par suite de la différence de l'être et du néant qu'elle contient, se nie elle-même tout en conservant son unité (2).

L'*existence*, au contraire, est cette *unité*, ou le devenir sous cette forme d'unité; elle est, par conséquent, limitée et finie. L'opposition s'y trouve comme

(1) *Die Unruhe in sich.* Parce que dans le devenir est immédiatement donné le passage à ce qui devient.

(2) *In sich gegen sich selbst ist.* C'est-à dire, il contient la négation en lui-même.

si elle avait disparu. Elle est contenue virtuellement (*an sich*) dans son unité, mais elle n'y est pas encore posée (1).

(1) *Gesetzt*. Le développement de la notion se fait par le passage d'un état virtuel à un état qui réalise et pose le premier, de telle sorte que chaque détermination contient un double élément. Elle pose un moment virtuel de la notion, et elle est elle-même le moment virtuel d'une détermination ultérieure. Ainsi, par exemple, le *devenir* pose l'unité de l'être et du néant, et contient, en même temps, l'*existence*, laquelle contient à son tour virtuellement une autre détermination, et ainsi de suite. Tous ces points se trouvent plus longuement développés dans la *Grande Logique*, p. 79-108. J'y trouve, entre autres choses, ces passages : « Il ne serait pas difficile de prouver que cette unité de l'être et du néant se rencontre dans tous les événements, dans tous les objets et dans toutes les pensées. L'on doit dire de l'être et du néant ce qu'on dit de la forme immédiate et de la médiation des choses, à savoir qu'il n'y a rien au ciel ni sur la terre qui ne les contienne tous les deux. Lorsqu'on parle d'une chose réelle, ces deux déterminations se traduisent par l'élément *positif* et par l'élément *négatif*, deux déterminations réfléchies qui ont pour fondement l'être et le néant immédiats. En Dieu lui-même, la qualité, l'activité, la création, la puissance, etc., contiennent essentiellement des déterminations négatives, par exemple la production d'un être autre que lui (p. 81). » Et plus bas (p. 92) : « Peut-être se représente-t-on l'être par sous l'image de la pure lumière, et le néant par sous l'image de la pure nuit. Mais si l'on applique cette représentation sensible à l'être et au néant, l'on s'assurera facilement que dans la clarté absolue on voit autant et aussi peu que dans la nuit absolue. Lumière pure et nuit pure sont deux déterminations également vides. Ce n'est que dans la lumière déterminée — et la lumière est déterminée par l'obscurité, comme celle-ci l'est par la lumière — qu'on peut distinguer quelque chose, parce que la

5° En regard de cette proposition, que *le devenir fait le passage de l'être au néant et du néant à l'être,* se trouvent les propositions : « *rien ne peut venir du néant, ce qui est ne peut venir que de l'être,* » lesquelles établissent l'éternité de la matière et sont le fondement du panthéisme. Les anciens ont déjà fait cette réflexion bien simple, que ces propositions suppriment au fond le devenir. Et, en effet, si on les admet, ce qui devient et ce dont il devient seront une seule et même chose. Ces propositions sont fondées sur l'identité abstraite de l'entendement ; et l'on doit s'étonner de les voir admettre, de notre temps, avec une entière confiance, sans comprendre qu'elles sont la source du panthéisme, et sans savoir que les anciens ont déterminé définitivement la valeur et le sens de ces propositions.

—

L'EXISTENCE.

—

§ LXXXIX.

L'être et le néant, en tant qu'ils ne font qu'un dans le devenir, disparaissent. Le devenir, par suite de cette opposition qu'il contient, passe dans l'unité où

lumière obscurcie, et l'obscurité éclairée, contiennent une différence qui leur donne une existence déterminée. »

les deux contraires se trouvent supprimés; et le *résultat* de ce passage est l'*existence* (1).

REMARQUE.

Nous rappellerons ici une fois pour toutes ce qui a été dit au § LXXXV et dans la remarque qui y est jointe, à savoir, que la marche et le développement de la science a son fondement dans le résultat, et que c'est le résultat qu'il faut établir dans toute sa vérité. Lorsqu'on rencontre dans un objet, ou dans une notion, la contradiction (et il n'y a pas d'objet où l'on ne puisse trouver une contradiction, c'est-à-dire deux déterminations opposées et nécessaires, un objet sans contradiction n'étant qu'une pure abstraction de l'entendement qui maintient avec une sorte de violence l'une des deux déterminations, et s'efforce

(1) *Daseyn*. Elle n'est pas l'*être*, mais l'existence — *da-seyn* — l'être localisé, d'après l'étymologie du mot. Mais il faut faire ici abstraction de toute représentation de l'espace. Elle est l'existence immédiate déterminée, ou, si l'on veut, la qualité déterminable. » *Grande Logique*, p. 113. — J'emploie le mot *existence*, parce que je n'en trouve pas d'autre qui puisse mieux rendre le *Daseyn*, l'*être-là*. Mais l'existence, *die Existenz*, est une catégorie ou un moment de l'idée plus concret que le *Daseyn*, comme on le verra § CXXIII. Il faut donc concevoir ici le *Daseyn* comme un moment où l'être et le non-être qui *deviennent*, se déterminent, mais où ils se déterminent de la manière la plus abstraite et, pour ainsi dire, la plus indéterminée. Voilà pourquoi Hegel dit que le *Daseyn* est la *qualité déterminable*. Et, en effet, le *devenir* peut ici devenir toutes choses.

d'éloigner et de dérober à la conscience la détermination opposée que contient la première); lorsqu'on rencontre, disons-nous, une contradiction, l'on a l'habitude de conclure qu'elle donne pour résultat le néant. C'est ainsi que Zénon soutenait qu'il n'y a pas de mouvement, parce que le mouvement contient une opposition, et que les anciens philosophes ont prétendu que rien ne naît ni ne passe (ce sont là deux formes du devenir), l'*un*, ou l'*absolu* ne pouvant, suivant eux, ni naître ni passer. Cette dialectique s'arrête au côté négatif du résultat et y fait abstraction d'un élément qui y est réellement contenu, à savoir, que ce résultat est un résultat déterminé (1). Ici c'est le néant, mais le néant qui contient l'être, et réciproquement c'est l'être, mais l'être qui contient le néant. Ainsi : 1° l'*existence* est l'unité de l'être et du néant, où la forme immédiate de ces déterminations et leur opposition ont disparu dans leur rapport; c'est une unité dont l'être et le néant ne forment plus que deux moments ; 2° comme le résultat est la contradiction effacée, il prend la forme d'une *unité simple*, ou, si l'on veut, de l'être, mais

(1) C'est-à-dire que cette dialectique ne saisit que le côté négatif de l'opposition, et qu'elle ne voit pas que de cette opposition jaillit un terme nouveau positif et déterminé. Ainsi, par exemple, il y a contradiction dans le mouvement; mais cette contradiction est l'élément essentiel du mouvement, et celui-ci est un résultat positif et déterminé de la contradiction. Voy. plus bas, § cxix et suiv.

de l'être qui contient une négation ou une déterminabilité ; c'est le devenir posé sous la forme d'un de ses moments, c'est-à-dire de l'être (1).

§ XC.

a) L'*existence* est l'être avec une déterminabilité, mais avec une déterminabilité immédiate et où il n'y a que l'être ; c'est là ce qui constitue *la qualité* (2). L'existence qui dans cette déterminabilité se réflé-

(1) Le *Daseyn* est l'être et le non-être qui sont devenus ; et il les enveloppe tous les deux. Mais comme il est un résultat, c'est-à-dire une unité dans laquelle l'être et le non-être en devenant se trouvent identifiés, il n'est d'abord qu'une unité simple et immédiate dont on peut dire seulement qu'elle *est*.

(2) Et en effet, la *qualité* d'une chose c'est sa déterminabilité immédiatement identique avec son être. Et c'est là ce qui la distingue de la *quantité*, qui est bien une déterminabilité de l'être, mais qui ne fait pas un avec lui. Une chose cesse d'être ce qu'elle est en perdant sa qualité. ou, pour parler avec plus de précision, un être qui ne posséderait que la qualité, en perdant celle-ci cesserait d'être ce qu'il est. Car ici on n'a que l'*être qualifié*, qu'il faut distinguer non-seulement des déterminations, telles que la *cause*, la *substance*, etc. ; mais de la *chose* et ses *propriétés*. Voy. § cxxv et suiv. — La qualité est essentiellement la catégorie du fini, ce qui fait qu'elle s'applique surtout à la nature. Ainsi, par exemple, ce qu'on appelle des corps simples l'*oxygène*, l'*azote*, etc., ne doivent être considérés que comme de pures qualités. Dans la sphère de l'esprit, la qualité ne joue qu'un rôle subordonné, et elle ne constitue pas une forme essentielle de l'esprit. Le *caractère*, par exemple, peut se ranger sous la catégorie de la qualité. Le *caractère* est une qualité de l'esprit, mais cette qualité n'est pas aussi inhérente à l'âme, elle ne lui est pas aussi immédiatement identique que leur qualité l'est à l'oxygène, à l'azote, etc.

chit sur elle-même (1), c'est l'*être existant*, le *quelque chose* (2).

Il faut maintenant indiquer sommairement les catégories qui se développent dans l'*existence*.

§ XCI.

La qualité, en tant que déterminabilité, qui pos-

(1) *In sich reflektirt*. L'*existence* est l'*être* avec *qualité* ou l'*être qualifié*, c'est-à-dire l'être avec une différence et une négation. Aussi longtemps que cette différence est maintenue, on n'aura que l'*existence immédiate*. Mais la négation est inhérente à l'*existence*, ce qui fait que l'existence nie toute autre existence, ou ce qui revient au même, se nie elle-même en se réfléchissant sur elle-même par suite de cette négation (car la négation implique ce double mouvement), et en devenant un *être existant*. « L'existence, la vie, la pensée, etc., dit Hegel (*Grande Logique*) se déterminent essentiellement comme *être existant*, comme *être vivant*, etc. Cette détermination est de la plus haute importance, car il ne faut pas s'arrêter à des généralités telles que l'*existence*, la *vie*, etc., ni même à la *divinité* (*Gottheit*) à la place de Dieu.

(2) *Daseyendes*, *Etwas*. L'*Étant* et le *quelque chose*. Cependant l'expression *quelque chose* ne rend pas exactement l'*Etwas*, parce que les mots *quelque* et *chose* appartiennent à des déterminations ultérieures de la notion. Le *quid* des Latins, le τὸ ποιόν des Grecs, et le *un qualché* des Italiens l'expriment plus exactement. Ce qu'il faut se représenter ici, c'est l'être qualifié *particularisé*, ou pour mieux dire, l'être qualifié avec une nouvelle négation, car le *quelque chose* est une négation de la négation. On se représente le *quelque chose*, dans *l'être vivant*, par exemple, comme une réalité. C'est en effet une réalité, mais c'est aussi ce qu'il y a de plus superficiel dans la réalité. On peut dire que le sujet, ou le moi, est aussi *quelque chose*, mais en tant que *quelque chose* le *moi* est à peine une réalité.

sède l'être (1) vis-à-vis de la négation, négation qu'elle contient, mais qui se distingue d'elle, est la *réalité* (2). La négation qui n'est plus le néant abstrait, mais qui est ici posée comme *existence déterminée* (3), n'est qu'une forme nouvelle de cette existence, c'est *une autre* existence (4). Comme cette *autre* existence est une détermination de la qualité, elle donne lieu à une nouvelle catégorie, la catégorie de l'*être pour un autre* (5), qui n'est qu'une extension de l'existence déterminée. L'être de la qualité, comme telle, constitue vis-à-vis de ce rapport l'*être-en-soi* (6).

(1) *Seyende bestimmtheit*, une déterminabilité qui est, qui possède l'être.

(2) *Realität*. Voy. note 6.

(3) *Als ein Daseyn und Etwas*. Comme existence et quelque chose.

(4) *Etwas und Anderseyn*. Le *quelque chose* et son contraire l'*autre quelque chose*, ou littéralement l'*être-autre*. L'*etwas* c'est l'être déterminé, et l'*anderes* c'est le non-être déterminé.

(5) *Seyn-für-anderes*. C'est-à-dire que l'opposé de *quelque chose*, l'*autre*, a une détermination qualitative, qui, tout en lui appartenant, appelle un terme autre que lui, par cela même qu'il est l'*autre*.

(6) *Das An-sich-seyn*. Ainsi l'*être qualifié* ou l'*existence immédiate*, appelle l'*être existant* (*seyendes*) ou le *quelque chose* (*Etwas*), et ce *quelque chose* peut être appelé la *Réalité* (*Realität*). La réalité, qu'il faut distinguer de la *Wirklichkeit*, qui, comme on le verra § CXLII, forme un degré ultérieur et plus concret de la notion, est ce moment où l'être et le non-être étant devenus *quelque chose*, produisent le premier degré de l'existence concrète, car *quelque chose* qui devient est une réalité. Ainsi, par exemple, lorsqu'on parle de la réalité d'un projet, on n'entend dire ni que ce projet est réalisé, ni qu'il est

§ XCII.

b) Si l'on considère l'*être-en-soi* comme ne contenant aucune déterminabilité, on n'aura que l'abstraction vide de l'être. Mais dans l'*existence*, la déterminabilité s'est identifiée avec l'être, et cette déterminabilité posée comme négation est la *limite* (1). Par conséquent, l'*autre* (*Anderseyn*, l'*être autre*) n'est pas un élément qui lui est indifférent et extérieur, mais c'est un moment qui lui est inhérent. Le *quelque chose* est, par sa qualité, d'abord fini, puis variable, de telle sorte que la finité et la variabilité appartiennent à son être.

§ XCIII.

L'un des deux termes est aussi l'autre, et l'autre est aussi ce qu'est le premier, et, par conséquent, celui-ci devient l'autre, et ainsi de suite à l'infini (2).

à l'état abstrait et de simple projet, mais qu'il a commencé à devenir quelque chose, une réalité. — Maintenant, le *quelque chose*, par cela même qu'il n'est que le *quelque chose*, appelle un *autre quelque chose*, ou l'*autre (Anderseyn)*, lequel à son tour étant l'*autre*, n'est pas seulement l'*autre*, mais *il est pour un autre (Seyn-für-anderes)*. Et ainsi, ces deux termes sont tous deux des *autres*, c'est-à-dire, ils sont autres qu'eux-mêmes, et partant ils sont tous deux l'un pour l'autre. — Vis-à-vis de ces déterminations, la *qualité immédiate* n'est que l'élément virtuel, l'*être-en-soi*.

(1) *Grenze, Schranke*.

(2) L'*être-en-soi* de la qualité dans l'*existence* n'est pas l'être abstrait et vide, mais l'être avec une déterminabilité. Dans

§ XCIV.

Mais ce n'est là qu'une infinité fausse (1) ou négative, parce qu'elle ne contient que la négation du fini, lequel se reproduit toujours et n'est jamais effacé ; en d'autres termes, dans cette infinité, le fini se présente comme *devant être*, mais non comme *étant* supprimé. Le progrès infini ne fait pas disparaître la contradiction ; car le propre du fini est de contenir les deux termes opposés, et le progrès infini n'est autre chose que la reproduction incessante et alternée de l'un des deux termes, dont l'un appelle l'autre.

§ XCV.

c) Mais ce qui se trouve au fond de ce rapport, c'est que chacun des deux termes est et contient l'autre ;

l'existence, la déterminabilité est inséparable de son être ; et elle y est comme une négation qui est ici sa *limite*. Et, en effet, la vraie limite d'un être c'est sa limite *qualitative*. *Quelque chose* n'est quelque chose que dans sa limite, et c'est par sa limite qu'elle est ce qu'elle est. La limite lui est donc essentielle. —Mais si la limite constitue le *quelque chose*, elle est aussi sa négation, et cette négation appelle l'*autre*. Mais l'*autre* aussi est limité, et cette limitation appelle, à son tour, le *quelque chose*, qui devient ainsi l'*autre*, ce qui fait que le *quelque chose* est dans l'*autre*, et l'*autre* dans le *quelque chose*.

(1) *Schlechte*, mauvais. Hegel appelle mauvaise l'infinité qui n'est que l'*indéfini*, et qui consiste à reproduire le même terme ou la même contradiction indéterminée sans pouvoir arriver à un résultat ou à une nouvelle détermination. C'est l'infinité de l'entendement qui ne sait pas concilier les oppositions.

de telle sorte que le terme qui passe dans l'autre est le même que celui dans lequel il passe, et qu'en passant dans l'autre il ne fait que revenir sur lui-même. C'est l'unité des termes de ce rapport, c'est ce retour d'un terme sur lui-même par l'intermédiaire de l'autre et dans l'autre, qui constitue la *vraie infinité.* Si on envisage ce rapport par son côté négatif, l'on verra que ce qui change c'est l'*autre*, qui devient par là l'*autre de l'autre* (1). C'est ainsi que l'être se produit de nouveau, mais l'être comme négation de la négation, comme *être-pour-soi.*

REMARQUE.

Le dualisme, qui laisse subsister l'opposition du fini et de l'infini, ne fait pas cette simple remarque, que si on les sépare, l'on aura un rapport où le fini et

(1) *Es wird das Andere des Anderen.* C'est-à-dire qu'ici les deux termes sont tellement identifiés que l'autre, considéré séparément, est tout aussi bien lui-même que l'autre : il est l'autre de l'autre. Ce qu'il y a au fond de ce mouvement, ce n'est pas une série alternée et indéfinie de deux termes qui s'appellent l'un l'autre, sans pouvoir atteindre à une dernière limite, à une dernière conciliation, mais un nouveau moment de l'idée qui les enveloppe tous les deux dans son unité. — Ce moment est l'*être-pour-soi*, *Für-sich-seyn.* — Ainsi la démonstration hégélienne a ici parcouru trois degrés. Elle a d'abord posé les termes le *quelque chose* et *l'autre* comme séparés, puis elle a retrouvé un terme dans l'autre, sans cependant les identifier, et enfin elle a opéré leur unification dans un nouveau terme qui les embrasse et les dépasse tous les deux.

l'infini constitueront chacun une existence distincte et particulière. Mais l'infini, qui n'a qu'une existence particulière et qui a à côté de lui le fini, trouve dans ce dernier sa limitation ; il n'est pas ce qu'il doit être, c'est-à-dire l'infini, mais le fini. Dans un rapport où le fini et l'infini occupent chacun une place distincte, où le fini est placé en deçà et l'infini au delà de la limite, l'on accorde au premier, tout aussi bien qu'au second, une valeur propre et une existence indépendante; en d'autres termes, dans ce dualisme, le fini est une existence absolue. Mais dès que l'infini le touche, si l'on peut ainsi s'exprimer, il est annulé; et il faut, par conséquent, que l'infini ne le touche point, que l'un soit placé d'un côté et l'autre de l'autre, et qu'ils soient séparés par un pont, un abîme infranchissable. La métaphysique, qui prétend s'élever au-dessus de toutes les autres par cette séparation absolue de l'infini et du fini, n'est, au fond, que la métaphysique de l'entendement le plus vulgaire. Il lui arrive précisément ce qui a lieu dans le *progrès* indéfini. On accorde, d'abord, que le fini n'est pas en et pour soi, qu'il est soumis au changement, et qu'il n'a pas une existence indépendante et absolue; et puis on oublie tout cela, on le pose en face de l'infini, et on se le représente comme subsistant par lui-même et comme affranchi de toute limitation.

Ainsi, la pensée qui croit s'élever par là à l'infini se trouve avoir obtenu un résultat opposé à celui auquel elle aspirait; elle est en présence d'un infini,

qui n'est que le fini, et d'un être fini qu'elle supprime, où pour mieux dire, qu'elle ne cesse jamais d'avoir devant elle, et dont elle fait une existence absolue.

Lorsqu'on veut exprimer l'unité de l'infini et du fini (1), l'on rencontre naturellement ces propositions : « *l'infini et le fini ne font qu'un,* » *le vrai et la vraie infinité doivent être considérés comme l'unité de l'infini et du fini.* » Ces expressions contiennent une pensée vraie, mais elles sont inexactes et équivoques, ainsi que nous l'avons fait remarquer relativement à l'unité de l'être et du néant. On peut ensuite leur reprocher de limiter l'infini et de le poser comme fini. Car le fini y apparaît comme ayant une existence propre, et il n'y est pas expressément supprimé. En effet, si le fini ne fait qu'un avec l'infini, il ne peut subsister tel qu'il est hors de cette unité, et ses déterminations doivent au moins subir des modifications, comme l'alcali qui, en se combinant avec l'acide, perd de ses propriétés. Mais c'est là aussi ce qui arriverait à l'infini, qui, formant un des deux membres de la négation, devrait, en se réunissant à l'autre, se modifier. Et c'est là, en effet, ce qui arrive à l'infini abstrait et imparfait de l'entendement. Mais le vrai infini ne se comporte pas comme l'acide. La négation de la négation n'est pas une neutralisation; l'infini,

(1) On peut consulter sur ce point le *Philèbe* de Platon.
(*Note de l'Auteur.*)

en niant le fini, ne laisse subsister que lui-même ; il constitue l'affirmation, et le fini n'est que la négation qui a disparu.

Dans l'*être-pour-soi* se produit la détermination de l'*idéalité*. L'existence, envisagée d'abord au point de vue de son être ou de son affirmation, a une réalité (§ 91) et, par conséquent, le fini aussi a une réalité. Mais ce qui constitue la vérité du fini est plutôt son idéalité. Par la même raison, l'infini de l'entendement, qui, laissant subsister à côté de lui le fini, est lui-même une existence finie, n'a sa vérité que dans son existence idéale. Cette idéalité du fini est le principe fondamental de la philosophie, et il n'y a de vraie philosophie que l'*idéalisme* (1). Ce qu'il importe d'éviter, à cet égard, c'est de prendre pour l'infini ce qui, par ses déterminations, ne constitue qu'une existence particulière et finie (2).

C'est sur cette différence que nous avons longue-

(1) Conf. mon *Introd. à la Phil.* de Hegel, ch. II, § I.

(2) Les catégories précédentes, depuis § LXXXIX, sont les catégories du fini, c'est-à-dire elles sont bien des moments de l'idée, mais de l'idée qui pose la différence et l'opposition, lesquelles constituent la sphère de la finité. Dans la catégorie du *Fürsichseyn*, l'idée rentre dans son existence idéale par cela même que la différence et l'opposition des termes s'évanouissent. « La vraie *idéalité*, dit Hegel, n'est pas celle qui laisse en dehors la *réalité*, — une telle idéalité ne serait qu'une abstraction, — mais celle qui la comprend et qui en fait la vérité. » Et c'est là ce que nous admettons, au fond, lorsque nous disons que la nature a son principe en Dieu. — Conf. *Introd. à la Phil.* de Hegel, ch. V, § II, et ch. VI, § III, et plus bas, § CLX.

ment insisté ici, parce que c'est d'elle que dépend la notion fondamentale de la philosophie et du vrai infini. Et ce point, nous croyons l'avoir établi d'une manière décisive par des considérations bien simples, mais qui, par cela même peut-être, ne sont pas aperçues.

L'ÊTRE-POUR-SOI (1).

---

§ XCVI.

a) L'être-pour-soi, en tant qu'il a un rapport avec lui-même, n'est qu'un état immédiat, et en tant

(1) Le *quelque chose* qui est dans l'*autre* et l'*autre* qui est dans le *quelque chose*, c'est l'*être-pour-soi*. En effet, ces deux termes se trouvent dans l'*être pour soi;* mais ils s'y trouvent combinés avec un autre élément, ou comme annulés. Car ce qui *est pour soi* est *quelque chose;* il est aussi l'*autre*, mais le *quelque chose* et l'*autre* ne sont que pour lui. Le *moi* fournit un exemple de l'*être-pour-soi*. Nous nous sentons d'abord, en tant qu'*êtres existants*, comme distincts d'autres êtres existants, puis comme étant en rapport avec eux, et enfin nous finissons par rapporter toute existence à nous-mêmes (les choses de la nature, par exemple, lorsque nous disons qu'elles sont faites pour nous), et nous les concentrons dans le *moi*, qui alors n'est plus qu'un *être-pour-soi*. Il ne faudrait pas confondre, bien entendu, le *moi* avec l'*être-pour-soi*, car le *moi* et la *pensée* appartiennent à une sphère plus concrète et plus profonde de l'idée. L'*être-pour-soi* n'est qu'une détermination qui, comme on le verra, se reproduit dans le moment *spéculatif* de toutes les catégories, mais combiné avec d'autres éléments. Et ainsi il y a l'être-pour-soi de la *quantité*, de la *mesure*, etc., etc.

qu'il constitue un rapport de la négation avec elle-même, est l'*être-pour-soi déterminé*, l'*un* (1). C'est un moment qui exclut toute différence, et où l'*autre* a disparu.

§ XCVII.

b) Mais le rapport d'un terme négatif (2) avec lui-même est un rapport négatif, et, par conséquent, l'*un* se différencie et se repousse lui-même, et il pose par là plusieurs *uns* (3). Ces uns, dans leur état immédiat, forment des existences distinctes qui se repoussent et s'excluent les unes les autres.

§ XCVIII.

c) Dans un ensemble d'unités (4), une unité est ce qu'est l'autre unité; chaque unité est une unité, et forme une unité dans la pluralité. Elles sont, par conséquent, identiques. En d'autres termes, si l'on considère la *répulsion*, l'on verra que les *uns* qui se repoussent les uns les autres sont aussi nécessairement en rapport entre eux, et comme l'*un* qui repousse et l'*un* qui est repoussé sont tous deux des *uns*, ceux-ci, en se repoussant réciproquement, ne

(1) *Fürsichseyendes*. Littéralement l'*étant-pour-soi*. *Das Eins*, l'*un*, qu'il faut distinguer de l'*unité* (*Einheit*) qui, comme on le verra plus bas, est la réunion de plusieurs *uns*.

(2) *Des negativen*. L'un qui étant pour soi nie tout ce qui n'est pas lui, ou pour lui.

(3) *Vieles Eins*.

(4) Le texte porte : *Die Vielen*. Les *plusieurs* (*uns*).

font que se mettre en rapport avec eux-mêmes. La *répulsion* est, par conséquent, nécessairement *attraction*, et par là l'être-pour-soi, ou l'*un* négatif (1), se trouve annulé. La déterminabilité qualificative qui a atteint dans l'*un* sa parfaite existence (2), n'est plus ici qu'un moment qui s'est effacé, et qui a passé dans l'être déterminé comme *quantité* (3).

(1) *Ausschliessende eins.* L'*un* qui exclut.

(2) *An-und-für sich bestimmt seyn. Être déterminé en et pour soi*, ce qui veut dire qu'elle embrasse tous les moments que comporte sa nature ou son idée : le moment immédiat et le moment médiat, ou le moment abstrait et le moment concret. C'est encore l'être-pour-soi, mais l'être-pour-soi de, ou dans l'*attraction*.

(3) L'être-pour-soi, par cela même qu'il n'est que l'être-pour-soi, est d'abord à l'état immédiat. Dans cet état il est l'*un*, et il est l'*un* par la même raison, c'est-à-dire parce qu'il n'est que pour soi. Cependant l'*un* de l'être-pour-soi n'est pas l'être pur et sans détermination, mais il implique un rapport aussi bien que l'*existence*. Seulement ce n'est plus ici le rapport du *quelque chose* avec l'*autre*; mais en tant qu'unité du *quelque chose* et de l'*autre*, l'*un* contient un rapport avec lui-même, lequel rapport est un rapport négatif, parce que l'*un* qui n'est que pour soi repousse tout ce qui n'est pas *un*. Par là l'*un* se sépare de lui-même, ou si l'on veut l'idée se sépare de l'*un* et pose ce qui n'est pas *un*, c'est-à-dire le *plusieurs*.—Maintenant, les trois déterminations qui amènent la *quantité* sont l'*un* comme tel, l'*un* qui s'oppose à lui-même dans la *répulsion*, ou le *plusieurs*, et l'*un* qui revient à son unité dans l'*attraction*. Voici une partie de la démonstration telle qu'elle se trouve dans la *Grande Logique* (liv. I, p. 191), et qui établit l'unité de ces trois moments : « Les *uns* sont, et c'est là ce qui est présupposé dans leur rapport réciproque, et ils ne sont qu'en se niant et en repoussant cette négation,

REMARQUE.

C'est à ce point de vue que s'arrête la philosophie atomistique pour laquelle l'absolu c'est l'être-pour-soi, l'un et l'agglomération des unités. Elle considère comme force essentielle la répulsion qui réside dans la notion même de l'un; mais ce qui rassemble les uns ce n'est pas, pour elle, l'attraction, c'est le *hasard*, c'est-à-dire un principe irrationnel (1). Si l'un n'est pas déterminé comme *un* et comme *plusieurs* tout à la fois, la réunion des *uns* ne pourra être amenée que d'une manière purement extérieure.

Le *vide*, qui est l'autre principe de la philosophie

c'est-à-dire en niant leur négation. Mais comme ils ne sont que parce qu'ils nient, leur négation étant d'un autre côté niée, leur être est aussi nié; mais comme ils *sont*, ils ne sont pas réellement niés par cette négation. C'est une négation extérieure qui, pour ainsi dire, ne touche qu'à leur surface. Seulement par cette négation réciproque, ils reviennent chacun sur lui-même. Ce n'est là qu'un moyen qui fait que ce retour sur eux-mêmes amène leur conservation et leur individualité. (*Selbsterhaltung und ihr Fürsichseyn.*) Mais, d'un autre côté, comme leur négation ne produit aucun effet (*nichts effectuirt*) à cause de la résistance qu'ils s'opposent réciproquement, ils ne reviennent pas sur eux-mêmes, ils ne se maintiennent pas, ils ne sont pas. Ainsi tous les *uns* sont identiques, et ce rapport n'est pas établi par notre réflexion extérieure, mais il découle de la répulsion elle-même. Cette identité de répulsion est la suppression de leur différence et de leur extériorité : et cette position de plusieurs uns dans l'un est l'*attraction*. »

(1) *Das Gedankenlose*. C'est-à-dire un principe qui ne repose pas sur une détermination rationnelle de la pensée.

atomistique, n'est que la répulsion elle-même considérée comme le non-être qui existerait entre les atomes (1). La nouvelle atomistique (car la physique adopte toujours ce principe), tout en rejetant les atomes, a conservé les petites parties et les molécules. Elle a, par là, abandonné la détermination rationnelle sur laquelle est fondé l'atomisme et s'est rapprochée davantage de la représentation sensible. En ajoutant à la force répulsive la force attractive, on a achevé l'opposition, et on est allé plus loin dans la connaissance de ces forces de la nature comme on les appelle. Mais le fondement de leur rapport, qui fait leur existence réelle et concrète, était inconnu, et il fallait faire disparaître cette obscurité que Kant lui-même laisse subsister dans sa théorie des *Principes Métaphysiques de la science de la Nature* (2).

(1) Hegel veut dire qu'il n'y a pas de *vide* comme on se le représente ordinairement; mais que le vide est la répulsion elle-même. Le vide est là où l'*un* n'est pas, ou, pour mieux dire, il est le non-être de l'*un*, lequel non-être est ici un autre *un* ou le *plusieurs*. Voy. *Grande Logique*, p. 184, et conf. plus bas, § CXXV et suiv.

(2) Hegel veut dire que l'on avait bien placé ces deux forces l'une à côté de l'autre, mais qu'on n'avait pas saisi leur filiation nécessaire et leur unité dans l'unité même de leur idée. Voy. un examen de la théorie de Kant sur la *construction de la matière par les forces attractive et répulsive*, *Grande Logique*, p. 200 et suiv. C'est une critique fort intéressante non-seulement parce qu'elle montre l'insuffisance de la théorie kantienne, mais parce qu'on y voit l'application de la logique à la physique. — Hegel y démontre que les différences que la physique ordinaire reconnait

Dans les temps modernes l'atomisme a acquis une bien plus grande importance dans les sciences politiques que dans la physique. D'après cette doctrine, ce sont les volontés individuelles qui forment la base de l'État ; ce qui *attire* les individus, ce sont les intérêts et les besoins particuliers, et l'universel, l'État lui-même n'est fondé que sur le rapport extérieur d'une convention (1).

et que Kant maintient en partie entre ces deux forces ne sont pas fondées, et qu'elles ne sont que deux moments d'une seule et même force, d'une seule et même idée.

(1) Sous cette catégorie viennent se ranger l'atomisme, la monade de Leibnitz, ainsi que les doctrines qui fondent exclusivement l'État sur la volonté et les intérêts individuels. Voy. *Grande Logique*, p. 177-200.—En général, dans ses discussions critiques, Hegel s'attache à mettre en évidence ce qu'il y a à la fois de rationnel et d'insuffisant dans les doctrines qu'il examine.

Il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici des déterminations logiques qui s'appliquent à tous les rapports de quantité, de qualité, etc. Par conséquent, il ne faut pas se représenter l'*un* la *répulsion* et l'*attraction* comme des molécules ou des forces physiques. Hegel a substitué ces expressions à l'ancienne expression *un* et *plusieurs*, parce que pour lui la notion n'est pas un principe inerte et immobile, mais le mouvement de la raison logique est le fondement et le principe de toute réalité. La *répulsion* et l'*attraction*, comme forces physiques, appartiennent à la philosophie de la nature. La critique de la théorie dynamique de Kant n'est ici qu'une discussion accessoire. Cependant elle se rattache à la logique, en ce sens que comme la logique est la forme intérieure de toute réalité, la physique y trouve son explication et son fondement.

B.

QUANTITÉ.

La quantité pure.

§ XCIX.

La quantité est l'être pur où la déterminabilité n'est plus posée comme ne faisant qu'un avec l'être lui-même (1), mais comme indifférente et détruite (2).

1° Le mot *grandeur* n'exprime pas d'une manière adéquate la quantité, mais seulement la quantité déterminée (3).

2° Les mathématiciens définissent ordinairement la

(1) Comme cela a lieu dans la qualité.

(2) « La qualité est la déterminabilité première et immédiate de l'être, la quantité est la déterminabilité qui est devenue indifférente *(gleichgültig)* pour l'être, c'est la limite qui n'est pas une limite. C'est l'*être-pour-soi* qui s'est identifié avec l'*être-pour-un-autre*; c'est la répulsion, le *plusieurs uns*, qui est aussi non-répulsion...... Dans le *quelque chose*, sa limite, en tant que qualité, est sa déterminabilité essentielle. Mais lorsqu'il s'agit d'une limite quantitative, par exemple de la limite d'un champ, l'on voit que si l'on change sa limite un champ ne cesse pas d'être un champ, tandis que si l'on change sa limite qualitative, la déterminabilité qui le fait champ, il devient bois, pré, etc. Le rouge ne cesse pas d'être le rouge, parce qu'il est plus ou moins vif; il ne cesse d'être le rouge que lorsqu'il perd sa qualité. » *Grande Logique*, liv. I, 2e partie, p. 209-11.

(3) Parce que le *grand* et le *petit* sont des déterminations de la quantité.

grandeur « ce qui peut être *augmenté* ou *diminué*. » Bien que cette définition soit défectueuse parce qu'elle contient le défini, cependant les déterminations de la grandeur y sont représentées comme indifférentes à la chose, comme pouvant changer en intensité ou en extension, sans que la chose, une maison, la couleur rouge, par exemple, cesse d'être une maison, ou la couleur rouge (1).

3° *L'absolu est la quantité pure*. C'est là un point de vue auquel on arrive lorsqu'on place l'absolu dans la *matière*, et qu'on se représente cette dernière comme possédant la forme, mais en même temps comme indifférente à toute détermination. La quantité est aussi une des déterminations fondamentales de l'absolu, si l'on conçoit celui-ci comme l'indifférence absolue où il n'y a que des différences de quantité.

Le temps et l'espace purs peuvent aussi être pris comme exemples de la quantité, si l'on considère la réalité comme remplie par leurs éléments identiques et indifférents (2).

(1) Et, en effet, en disant que la grandeur est ce qui peut *augmenter* ou *diminuer*, c'est comme si l'on disait qu'elle peut devenir *plus grande* ou *plus petite*. Bien plus : comme le *grand* et le *petit* sont deux déterminations de la *grandeur*, en disant qu'elle peut *augmenter* ou *diminuer*, l'on dit au fond que la *grandeur* peut devenir plus grande, ou qu'elle peut changer sa grandeur. Il y a cependant un élément rationnel dans cette définition : c'est qu'on indique le caractère essentiel de la quantité, le *plus* et le *moins*, le *grand* et le *petit*, ou l'indétermination et l'indifférence.

(2) Hegel veut dire que c'est la même détermination, mais

§ C.

La quantité, dans ce rapport immédiat avec elle-même ou dans cette détermination d'égalité avec elle-même, qui a été posée par l'*attraction*, est quantité *continue*; mais comme elle contient d'un autre côté la détermination de l'*un*, elle est quantité *discrète*. Mais la quantité continue est, en même temps, quantité discrète, parce qu'elle n'est que la continuité de *plusieurs*, et la quantité discrète est en même temps quantité continue, parce que les uns qui forment la discrétion sont *identiques*, et constituent, par conséquent, une *unité*. D'où il suit :

1° Que la grandeur *discrète* et la grandeur *continue* ne doivent pas être considérées comme formant deux espèces distinctes de grandeur. Car elles sont deux déterminations d'un seul et même tout ;

2° Que l'antinomie de l'espace, du temps et de la matière touchant la divisibilité infinie, ou l'indivisibilité de leurs éléments, vient de ce que, dans le premier cas, la quantité est considérée comme con-

combinée avec d'autres éléments, tels que le temps, l'espace, etc. La théorie de la matière de Platon, qui concevait la matière comme un principe amorphe, ou indifférent à toute forme, et partant capable de les toutes recevoir, ainsi que celle d'Aristote, qui la concevait comme un principe passif, *la puissance*, ne contiennent que la notion de la quantité appliquée à la matière. C'est ce même rapport qui a fait dire à Leibnitz : « *Non improbabile est materiam et quantitatem esse realiter idem.* »

tinue, et dans le second, comme discrète. Si l'on ne pose le temps, l'espace, etc., qu'avec la détermination de la quantité continue, ils sont divisibles à l'infini. Si on ne les pose qu'avec la détermination de la quantité discrète, l'on arrivera à une dernière division. Car ils seront composés d'unités indivisibles. Mais l'une des deux déterminations est aussi incomplète que l'autre (1).

b. Quantum.

§ CI.

La quantité posée avec une déterminabilité essentielle qui exclut toutes les autres, c'est le *quantum*, ou quantité limitée (2).

(1) Ici vient se placer (*Grande Logique*, p. 216 et suiv.) la critique de l'antinomie de la divisibilité et de l'indivisibilité de la matière, du temps, de l'espace, etc. Hegel y établit que cette antinomie a une valeur objective, et que sa véritable solution consiste à démontrer la nécessité des deux contraires, le passage de l'un à l'autre, et enfin leur unité; et cela contrairement à la théorie de Kant, qui, tout en admettant que les antinomies ont leur racine dans la raison, n'avait trouvé pour la résoudre d'autre moyen que de condamner la raison en leur refusant une signification et une réalité objectives. Conf. § CXXXVI, et *Grande Logique*, liv. II, p. 168.

(2) L'identité de la *répulsion* (plusieurs) et de l'*attraction* (unité de plusieurs) est la *quantité*, qui est d'abord quantité pure et immédiate. — Par cela même qu'elle contient comme moments l'*un*, le *plusieurs* et l'*unité de plusieurs*, la quantité a l'être à l'état d'indifférence (à l'égard de ces déterminations), et sa limite (son caractère spécifique) c'est de ne pas avoir de

§ CII.

La quantité limitée reçoit sa détermination et son développement complets dans le *nombre* (1), qui a pour élément l'*un*, et qui contient, comme moments qualitatifs, la quantité discrète dans les *nombres particuliers* (2) et la quantité continue dans l'*unité* (3).

REMARQUE.

L'on présente ordinairement dans l'arithmétique les différentes formes du calcul comme des combi-

limite, c'est d'être à la fois le grand et le petit, le plus et le moins, l'infiniment grand et l'infiniment petit, c'est, en un mot, d'être essentiellement variable. De plus, en elle l'*attraction* est devenue la *continuité*, et la *répulsion* la *discrétion*. Elle est, en d'autres termes, *quantité continue* et *quantité discrète*. Cependant ces deux moments de la quantité ne doivent pas être séparés, mais on doit les considérer comme s'appelant l'un l'autre, et se retrouvant l'un dans l'autre. Car dans la quantité discrète les *uns*, en tant qu'identiques, ou en tant que compris dans une même unité (10, 20), forment, une grandeur continue, et dans la quantité continue les uns qui repoussent, ou qui sont repoussés forment une grandeur discrète. — Maintenant, par cela même que la quantité pure contient virtuellement, ou *en soi* ces deux moments, elle doit les poser et les réaliser. C'est là ce qui amène la quantité limitée ou le *quantum*. D'ailleurs le *quantum* se définit facilement de ce que la *discrétion* est un moment de la quantité pure.

(1) *Zahl*. Nombre en général.

(2) *Anzahl*. Nombre particulier ou somme.

(3) *Einheit*, qu'il faut distinguer de l'*un*. L'*un* n'est pas encore la quantité, bien qu'il en forme un des moments. L'*unité* c'est la quantité qui contient l'*un* et le *nombre particulier*. Ainsi 4, par exemple, est l'unité de 1 et de 3, ou de 2 + 2, etc.

naisons accidentelles des nombres. S'il y a une nécessité, une loi qui préside à ces combinaisons, elle ne peut se trouver que dans les déterminations que contient la notion même du nombre. Cette loi, nous allons l'indiquer brièvement. Les déterminations de la notion du nombre sont le *nombre particulier* et l'*unité* et le *nombre* lui-même qui est l'unité de tous les deux. L'unité appliquée à des nombres donnés (1) est leur *égalité*. Par conséquent, le calcul consiste à poser les nombres dans le rapport de l'*unité* et du *nombre particulier*, et à produire leur égalité. C'est là le principe sur lequel reposent toutes les formes du calcul.

Comme les *uns* ou les nombres en général sont dans un état d'indifférence réciproque, l'unité sous laquelle on les réunit n'est qu'une agglomération extérieure (2). Calculer c'est, par conséquent, nombrer en général (3), et la différence des formes du calcul réside dans le caractère propre des nombres que l'on réunit, caractère qui est déterminé par l'unité et le nombre particulier (4).

(1) Le texte porte, *empirische Zahlen*, nombres empiriques. —Ainsi $3+7=10$, 10 est à la fois l'unité et l'égalité, ou pour mieux dire le terme de comparaison, l'égalité et l'inégalité de 3 et 7. On verra plus bas, § CXVII, que l'*égalité* et l'*inégalité* sont deux déterminations de la *réflexion extérieure*, qui ici établit entre les nombres des rapports arbitraires et conventionnels.

(2) *Ein äusserliches Zusammenfassen.*

(3) *Zählen*, assembler des nombres.

(4) C'est-à-dire par la manière dont l'unité et le nombre

La première opération du calcul est la *numération*, qui consiste à composer des nombres, à assembler arbitrairement (1) plusieurs *uns* (*eins*). Mais le calcul ne commence, à proprement parler, que lorsqu'on a déjà réuni les *uns*, qu'on a formé des nombres.

Les nombres ont d'abord une forme immédiate et indéterminée ; ils sont, par conséquent, inégaux (2). Les rassembler et les nombrer dans cet état, c'est les *additionner*. La détermination qui en suit immédiatement montre que les nombres sont égaux, et qu'ils forment une unité, et qu'il y a un nombre particulier qui les contient. Calculer de tels nombres, c'est *multiplier*. Ici, il est indifférent de placer les déterminations du nombre particulier ou de l'unité dans l'un ou l'autre des deux facteurs, et de prendre soit l'un, soit l'autre, pour nombre particulier, ou pour unité (3).

particulier, qui sont les deux éléments constitutifs du nombre, se trouvent combinés.

(1) Les différents systèmes de numération sont une conséquence de l'indétermination de la quantité. Et, en effet, dans les différents systèmes, telle quantité peut être indifféremment prise soit comme unité, soit comme nombre particulier.

(2) Et, en effet, il faut qu'ils soient d'abord des quantités discrètes et inégales.

(3) L'addition, tout en établissant entre les nombres un rapport d'égalité, y introduit la différence du nombre particulier et de l'unité $2 + 4 = 6$. Dans cette égalité 6 est l'unité des nombres 2 et 4. Comparer et amener l'égalité de ces nombres, c'est multiplier. Comme l'unité n'est ici que l'unité du nombre particulier, il est indifférent de prendre l'un ou l'autre des deux facteurs pour nombre particulier ou pour unité. Le résultat sera le même.

La troisième et dernière détermination, c'est l'*égalité* du *nombre particulier* et de l'*unité*. Nombrer de tels nombres, c'est les *élever à la puissance*, et d'abord *au carré*. Toutes les autres puissances constituent une nouvelle série de nombres indéterminés, mais qui, au fond, se ramènent à la multiplication d'un nombre par lui-même (1).

(1) Dans la multiplication l'*unité* et le *nombre particulier* demeurent distincts, et leur égalité n'est que dans leur rapport, 3×5= 5×3, ou trois fois (nombre particulier) 5 (unité, un quantum)= 5 fois 3. Dans l'élévation à la puissance cette différence disparaît, et l'on a l'*unité* posée à la fois comme unité et comme nombre particulier. Le carré est la première puissance, et la puissance où cette parfaite égalité des termes se trouve réalisée. Par là, toutes les formes du calcul se trouvent développées. Il n'y a dans la notion du nombre ni d'autres déterminations qui puissent produire d'autres différences, ni d'autres égalités qu'on puisse établir entre les différents nombres. L'élévation à une plus haute puissance que le carré est, pour les exposants pairs, un développement formel du carré, et, pour les exposants impairs, un retour de l'inégalité; dans le cube, par exemple. A ces formes, qui peuvent être appelées *positives*, correspondent d'autres combinaisons qui peuvent être appelées *négatives*. Les premières composent, les secondes décomposent les nombres. Mais on y retrouve les mêmes rapports. Ainsi, dans la division, le diviseur et le quotient peuvent, chacun tour à tour, être considérés comme formant le nombre particulier, ou l'unité. Le diviseur, par exemple, est pris comme unité, et le quotient comme nombre particulier, lorsque, dans la division, on veut savoir combien de fois (nombre particulier) un nombre (unité) est contenu dans un autre; et il est pris comme nombre particulier, lorsqu'on veut partager un nombre en un nombre donné des parties, et trouver la grandeur de chacune de ces parties (unité). Conf. § CVI.

Cette troisième détermination amène la parfaite égalité des deux éléments du calcul, le nombre et l'unité. Ce sont là, par conséquent, les trois seules formes possibles du calcul. La composition du nombre appelle aussi sa décomposition, et cela suivant les mêmes déterminations. Par conséquent, à côté de ces trois formes du calcul que l'on peut appeler *positives*, il y en a trois autres qui sont *négatives*.

c. *Le degré.*

§ CIII.

La limite est devenue identique avec la quantité (1). Par conséquent, comme déterminabilité *multiple*, la quantité contitue la grandeur *extensive;* comme déterminabilité *simple*, la grandeur *intensive* ou le *degré*.

REMARQUE.

Ce qui distingue la grandeur continue et la grandeur discrète de la grandeur extensive et de la grandeur intensive, c'est que les premières s'appliquent à la quantité en général, et les secondes à ses limites.

De même que la quantité continue et la quantité discrète, la quantité extensive et la quantité intensive ne sont pas deux espèces de quantités, dont l'une con-

(1) *Mit dem Ganzen des Quantums*. Avec la totalité du *quantum*. Voy. note suivante.

tiendrait une détermination qui ne se trouverait pas dans l'autre. La grandeur extensive est en même temps une grandeur intensive, et réciproquement (1).

(1) Le *quantum*, c'est le nombre. Le nombre c'est l'*un*, mais l'*un* tel qu'il existe dans la quantité, c'est-à-dire l'*un* déterminé comme *plusieurs*, ou comme *unité*.—Maintenant le nombre est une quantité déterminée, et ce qui le détermine c'est sa limite, mais une limite qui n'est pas ici une limite *qualitative*, mais une limite purement *quantitative*, c'est-à-dire l'*un*. Dans le nombre 10, par exemple, ou 9+1, *un* est la limite. Ainsi, dans ce *quantum* que nous appelons dix, il y a l'*un* combiné avec d'autres *uns* ou *plusieurs*, et l'unité de plusieurs qui a l'*un* pour limite. Cette limite exclut d'un côté tout autre *quantum*, et elle contient de l'autre côté les *uns* comme somme, ou comme nombre particulier. L'on voit par là que *l'unité et le nombre particulier* sont les deux déterminations fondamentales du nombre. Maintenant si nous considérons un nombre particulier, 100 par exemple, nous verrons que tous les *uns* forment à la fois la pluralité et la limite de ce nombre. Car, si l'on se représente l'un d'eux, le 100ᵉ par exemple, comme formant cette limite, on verra que les autres ne sont pas moins nécessaires que lui pour la former, et qu'il n'y a pas de raison pour que ce soit plutôt le 100ᵉ que les autres qui la constitue. Ainsi chaque élément du nombre 100 forme la limite, et ne peut être ni au dedans ni au dehors d'elle, de sorte que le *quantum* n'est pas ici une pluralité en face de l'*un* qui la limite, mais il forme lui-même cette limite; la pluralité forme *un nombre, un deux, un trois*, etc. Maintenant si nous considérons cette nouvelle détermination du quantum, ou du nombre, nous verrons qu'en tant que limite il est l'*unité*, et en tant que contenant dans sa limite les *uns*, il est *nombre particulier*; et comme tous les *uns* forment à la fois la pluralité et la limite, chaque élément du *quantum* est à la fois en rapport avec lui-même, et avec un autre que lui-même, et en tant qu'en rapport avec lui-même, ou en tant que limite, il est déterminé, et en tant qu'en rapport avec un autre que lui-même, ou en tant que pluralité, il est in-

§ CIV.

C'est dans le *degré* que se réalise la notion de la quantité déterminée. Le degré, c'est la grandeur qui est dans un état de simplicité et d'indifférence, de telle façon cependant que la détermination qui la fait

déterminé et indifférent à toute autre détermination. Le quantum qui est marqué de ces caractères est *quantité extensive* et *intensive*. L'*extension* et l'*intensité* diffèrent de la *continuité* et de la *discrétion*, en ce que ces dernières ne contiennent pas encore les déterminations du nombre et de la limite. Maintenant par cela même que dans la quantité *extensive*, telle que nous venons de la décrire, chaque élément est à la fois limite et limité, la quantité *extensive* appelle nécessairement cet état où tous les éléments forment la limite, c'est-à-dire elle appelle la quantité *intensive*. Ces deux quantités sont donc inséparables, et elles passent l'une dans l'autre ; la quantité extensive passe dans l'intensive, parce que ses éléments multiples (le *plusieurs*) se concentrent dans l'unité (la *limite*) à laquelle le multiple devient extérieur ; la quantité intensive passe dans l'extensive, parce que son unité simple a sa détermination dans un nombre, et dans un nombre qui en est inséparable. C'est dans le *degré* que l'unité de ces deux termes se trouve posée. Comme exemple de l'unité de ces deux quantités, on peut citer dans les choses matérielles une masse qui, considérée comme poids, est une grandeur *extensive*, parce qu'elle contient un nombre de livres, etc., et qui est une grandeur *intensive*, en tant qu'elle exerce une pression déterminée. Une couleur plus intense s'étend sur une plus vaste surface ; et dans le monde spirituel, l'intensité du caractère, du talent, etc., se manifeste par une existence bien remplie, et une plus large activité. Voy. *Grande Logique*, livre II, *Remarque* I, pages 257 et suivantes, où l'on trouvera une critique des théories qui, dans la force, séparent l'élément mécanique de l'élément dynamique, et réciproquement.

une quantité limitée elle la trouve hors d'elle, dans une autre grandeur. Il y a ici une contradiction, qui consiste en ce qu'une limite une, indivisible et indifférente à tout rapport (1), trouve nécessairement hors d'elle sa détermination. Le degré est une quantité immédiate qui appelle immédiatement son contraire, une *médiation*, et qui va au delà de la quantité que l'on a posée. C'est là ce qui constitue le *progrès infini quantitatif*.

REMARQUE.

Le nombre est une pensée, mais il est la pensée en tant qu'être qui est extérieur à lui-même. Comme pensée, il ne rentre pas dans l'ordre des choses qui tombent sous l'intuition. Mais c'est la pensée ayant pour détermination la forme extérieure de l'intuition (2).

(1) *Dass die fürsichseyende gleichgültige Grenze die absolute Aeusserlichkeit ist.*

(2) Hegel veut dire que le nombre, tel qu'il est saisi dans sa notion par la pensée spéculative, est, ainsi que toute autre notion, une pensée pure. Mais précisément parce que le propre du nombre c'est d'être indifférent à toute détermination, et extérieur à lui-même, le nombre prend dans la pensée non spéculative la forme de l'intuition sensible. Cette propriété qu'a le nombre de tenir à la fois au monde sensible et au monde suprasensible des idées, produit l'illusion qui fait considérer le nombre (la méthode mathématique, ou géométrique) comme l'expression la plus parfaite de l'idée, tandis que le nombre étant, par sa notion même, ce qu'il y a de plus indéterminé et de plus extérieur à lui-même et aux choses, est ce qu'il y a de moins

Par conséquent, le *quantum* non-seulement peut être augmenté ou diminué à l'infini, mais, d'après sa notion, il doit toujours aller au delà de lui-même. Le progrès infini est le retour irrationnel (1) d'une seule et même contradiction, qui, dans la quantité déterminée, se réalise sous la forme de *degré*. L'on peut, au fond, se dispenser de se représenter cette contradiction sous la forme d'un progrès infini. Et, à cet égard, nous rappellerons le mot si juste de Zénon dans Aristote, « qu'*il n'y a pas de différence entre dire une chose une seule fois et la répéter toujours.* »

§ CV.

Cette propriété qu'a la quantité d'être en elle-même et hors d'elle-même, fait sa qualité. Par là se trouvent réunis l'*être extérieur*, ou quantitatif (2), et l'*être-pour-soi*, ou qualitatif.

La quantité ainsi posée forme un rapport quantitatif, rapport où elle est à la fois quantité immédiate, un exposant, et quantité médiate, ou quantité qui est

propre à exprimer la vraie nature des idées et partant des choses. Voyez, sur ce point : *Grande Logique*, livre I, 2e partie, *Remarque II*, page 245, où l'on trouve des considérations historiques et dogmatiques fort intéressantes sur la différence de l'idée et du nombre, sur l'illusion produite par le nombre lorsqu'il est pris comme symbole de l'idée, et sur l'éducation philosophique et mathématique en général. Conf. aussi mon *Introduction à la philosophie de Hegel*, chapitre IV, § v, et *Introd.*, tom. I, p. 117.

(1) *Gendankenlose*, sans pensée.

(2) *Die Aeusserlichkeit, d. i. das Quantitative*.

en rapport avec une autre quantité. Car les deux termes d'un rapport n'ont pas une valeur immédiate, mais une valeur qui leur vient de leur rapport même (1).

(1) Le degré est la quantité déterminée, un *quantum;* mais ce n'est pas un *quantum* qui a le multiple en lui-même, mais il est bien plutôt une *multiplicité*, c'est-à-dire une quantité où le multiple se trouve réuni dans une détermination simple. Lorsqu'on parle de 10, 20 degrés, on ne veut pas désigner par là une quantité qui est une somme ou un nombre particulier, mais le 10e et le 20e degré, ou une quantité qui a atteint ce degré, et qui contient la détermination des nombres 10, 20, mais qui la contient comme un nombre qui a été supprimé, et qui lui est extérieur. De même que 20 comme grandeur continue contient les 20 *uns* comme grandeur discrète, de même un degré contient les *uns* comme une quantité continue qui forme cette *multiplicité* simple. C'est le 20e degré, et il n'est que le 20e degré; mais il n'est le 20e degré que par l'intermédiaire des 20 *uns*, qui cependant se distinguent de lui, et sont autre chose que lui. Par conséquent, dans le degré, se réalise cette détermination de la quantité où une grandeur n'est elle-même que parce qu'elle est autre chose qu'elle-même, et qu'elle n'est elle-même qu'en étant autre chose qu'elle-même. Ainsi une grandeur appelle une autre grandeur, un degré un autre degré, une limite une autre limite. D'où l'on voit que non-seulement une quantité peut changer, mais qu'elle doit nécessairement changer; qu'elle n'est pas une limite qui *est*, mais une limite qui *devient*. C'est ce devenir qui amène d'abord le *progrès* de la *fausse infinité quantitative*. Et, en effet, le *progrès*, la série infinie n'est que la répétition indéfinie de cette contradiction que renferme le *quantum*, qui, tout en ayant une limite, va au delà de la limite, et qui, partant, est indifférent à toute limite. Il est l'expression de cette contradiction, mais il n'en est pas la solution. L'entendement cherche cette solution dans l'infiniment grand ou dans l'infiniment petit. Mais si l'on considère ces deux

§ CVI.

Les deux termes du rapport sont encore des quantités immédiates, et les deux déterminations, la qua-

infinis dans leur rapport, ils expriment plutôt la contradiction à son plus haut degré d'intensité qu'ils n'en offrent la solution. Si on les considère séparément, on verra que ni l'infiniment grand, ni l'infinimeut petit ne sauraient constituer le vrai infini quantitatif, précisément parce que le premier n'est que l'infiniment grand et que le second n'est que l'infiniment petit. Il faut ensuite remarquer que ces deux infinis, aussi longtemps qu'ils sont des quantités, ils sont *variables*, et dès qu'ils cessent d'être des quantités, ils diffèrent de la quantité, non-seulement *quantitativement*, mais *qualitativement*. Ainsi pour l'infiniment grand on cherche une *grandeur*, c'est-à-dire un *quantum*, et une grandeur *infinie*, c'est-à-dire une grandeur qui n'est plus une grandeur. De même pour l'infiniment petit, l'on cherche une quantité qui demeure absolument, c'est-à-dire *qualitativement*, trop petite pour toute autre quantité, et qui lui est partant opposée. Cependant dans cette série indéfinie de termes où l'on voit les grandeurs s'évanouir, c'est-à-dire se nier les unes les autres, se trouve développée et posée la quantité telle qu'elle est dans sa notion. Une grandeur est niée par une autre grandeur, laquelle est à son tour niée par une autre grandeur. On a donc non-seulement une négation, mais la négation de la négation, c'est-à-dire une affirmation, ou le rétablissement du premier terme, mais du premier terme qui a nié la première négation, c'est-à-dire la fausse infinité. Dans une série infinie de grandeurs, on remarque qu'une grandeur, quelque grande ou quelque petite qu'elle soit, doit s'évanouir ou se nier; mais on ne fait pas réflexion que par cette négation le *faux infini*, cette limite, cet *au delà* qu'on veut atteindre, se nie aussi. Car c'est cet infini qui s'est évanoui dans la première tout aussi bien que dans la seconde négation. En d'autres termes, cette négation indéfinie de la limite n'est que le retour d'un seul et même terme, d'une seule et

lité et la quantité, ne sont liées que par un rapport extérieur. Mais comme, au fond, la quantité contient deux éléments, un rapport avec elle-même et un rapport extérieur, ou l'être-pour-soi, (*Fürschseyn*), et l'indifférence à toute détermination, elle est devenue la *mesure* (1).

même limite par laquelle le vrai infini, c'est-à-dire la *qualité* de la quantité se trouve posée. Et cette *qualité* consiste précisément en ce que la quantité trouve sa détermination par l'intermédiaire de sa propre négation dans une autre quantité, ou ce qui revient au même, qu'elle n'est que *dans, et par son rapport avec une autre quantité*. C'est là ce qui amène le *rapport quantitatif*. Ici vient se placer dans la *Grande Logique*, livre I, 2ᵉ part., pages 293-379, une exposition critique du calcul de l'infini, dans laquelle Hegel s'est appliqué à rectifier et à fixer les principes philosophiques de ce calcul. La théorie hégélienne a donné lieu à un travail de M. Hermann Schwarz, ayant pour titre : *Versuch einer Philosophie der mathematik verbunden mit einer Kritik der Aufstellungen Hegel's über den Zweck und die Natur der höhern Analysis.* » Halle, 1853. « Essai d'une philosophie des mathématiques, accompagné d'une critique de la théorie de Hegel touchant le but et la nature de la haute analyse. » L'auteur y examine la théorie hégélienne, qu'il rejette et à laquelle il en substitue une autre. Ce qu'il y a de curieux, à cet égard, c'est que non-seulement l'auteur ne saisit pas bien toujours la théorie hégélienne, mais qu'il lui emprunte les idées fondamentales, et jusqu'au langage. Je me propose de consacrer un travail spécial à cette partie de la Logique.

(1) Le vrai infini, ou ce qui revient au même, la qualité de la quantité, est le *rapport quantitatif*. Dans ce rapport le quantum n'est plus une déterminabilité à l'état d'indifférence, mais il est qualitativement déterminé, en ce qu'il est absolument lié à un autre quantum (à son *Jenseits*, ce terme qui était *au delà*) qu'il ne pouvait atteindre. — Il se continue dans cet autre terme, qui est

§ CVII.

La mesure est la *quantité qualitative*, et d'abord elle est une quantité *immédiate* qui a une existence déterminée (*Daseyn*), ou une qualité.

lui aussi un quantum. Ces deux quantités ne sont pas ici deux quantités, liées par un rapport extérieur, mais chacune d'elle a sa détermination dans son rapport avec l'autre; et c'est *l'autre (das Andere)* qui fait la déterminabilité de toutes les deux. — Le premier rapport est un rapport immédiat, ou *direct*. Ici l'on a trois termes, dont l'un, l'*exposant*, fait la limite des deux autres. Ceux-ci ne sont ce qu'ils sont que dans cette limite, mais comme ils ne forment que le premier moment du rapport quantitatif, et qu'ils ne sont pas encore médiatisés, ils gardent l'indétermination et l'indifférence de leur nature. Soient, par exemple, $\frac{a}{b}$ et son exposant *c*. *a* et *b* ne sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire des quantités déterminées, que dans, et par ce rapport, et, par conséquent, ils n'ont pas de valeur hors de ce rapport. Mais par cela même que c'est l'exposant, ou le rapport, qui constitue ici l'élément fixe et déterminé, les deux côtés du rapport sont indéterminés et indifférents à tout rapport, et par conséquent, à la place de $\frac{a}{b}$, ou de 2:4, on pourra substituer $\frac{2a}{2b}$ ou $\frac{3/2\,a}{3/2\,b}$ ou 3:6 etc., sans que l'exposant soit affecté par ce changement. Cependant, bien que l'exposant soit ici l'élément fixe et invariable du rapport, il est, lui aussi, une quantité, c'est-à-dire un *quotient*, et, en tant que quotient, il a lui aussi la détermination du *nombre particulier*, ou de l'*unité*. Et si l'on considère le rapport de l'exposant avec les deux côtés du rapport, il n'y a pas de raison ici pour que l'on prenne plutôt un côté que l'autre du rapport, soit pour nombre particulier, soit pour unité. Dans l'équation $\frac{a}{b} = c$, *a* étant pris pour nombre particulier, et *b* pour unité, *c* sera le quotient, ou le nombre particulier exprimant le nombre de ces unités. Mais si l'on considère *b* comme nombre particulier, *c* sera l'unité qui sera nécessaire à *b* pour former le nombre *a*, $a = cb$. En

§ CVIII.

Comme la mesure réunit la qualité et la quantité dans une unité *immédiate*, la différence de la qualité

d'autres termes, l'exposant n'est pas ici ce qu'il doit être, c'est-à-dire le principe générateur et déterminant des deux côtés du rapport, et leur unité qualitative, mais il est lui-même une quantité, et un résultat, ou un *produit*. C'est là ce qui amène le *rapport quantitatif indirect (Umgekehrte Verhältniss)*. Dans le rapport *direct* ou *immédiat* les termes et leur rapport, ou l'exposant, demeurent encore distincts et extérieurs l'un à l'autre. On a, d'un côté, des termes variables, et, de l'autre, un exposant fixe et invariable. Le changement des termes se fait en dehors de l'exposant, et n'affecte en aucune façon ce dernier. Dans le rapport indirect, au contraire, où l'exposant est un produit dont les deux termes sont les facteurs, le changement des deux termes se fait au dedans de l'exposant lui-même, c'est-à-dire les deux termes se nient au dedans de l'exposant qui fait leur unité déterminée. L'un des deux termes devient d'autant plus petit que l'autre devient plus grand, et chacun d'eux ne possède une grandeur qu'autant qu'il s'approprie la grandeur de l'autre. Chacun d'eux se continue ainsi *négativement* dans l'autre, et il n'est ce qu'il est que par la négation, ou la limite que l'autre pose en lui. D'où il suit que chacun contient l'autre, et que la grandeur de chacun d'eux est déterminée par la grandeur de l'autre; car chacun d'eux ne doit être que la quantité que l'autre n'est pas. Cette continuation de l'un des deux termes dans l'autre fait leur unité, leur limite simple et indivisible, ou leur exposant. Par conséquent cette limite les pénètre, si l'on peut dire ainsi, tout entiers et constitue leur totalité. Et ce n'est pas une limite qui recule indéfiniment, et que le rapport ne peut point atteindre,—un infiniment grand, ou un infiniment petit; — mais c'est la quantité même de l'exposant que les deux côtés du rapport se partagent inversement, ou en se niant. Par là l'exposant qui, dans le rapport indirect, contenait déjà, en tant que produit de l'unité et du nombre

et de la quantité se produit aussi dans la mesure d'une manière immédiate. La quantité spécifique est, d'une part, une pure quantité, et elle peut être diminuée ou

particulier, l'unité et le nombre particulier, est devenu l'élément commun et déterminant, vis-à-vis duquel l'unité et le nombre particulier, ou les deux côtés du rapport, ne sont que des moments finis et variables, à travers lesquels il s'est réalisé; en d'autres termes, le rapport indirect est devenu un *rapport de puissance (Potenzenverhältniss)*. Dans le *rapport de puissance*, on n'a plus l'unité et le nombre particulier qui sont mis en rapport par une troisième quantité, et qui viennent, pour ainsi dire, se rencontrer sur une limite qu'ils ne posent point, et par laquelle ils ne sont point posés; mais on a l'unité qui est elle-même le nombre particulier, et le nombre particulier qui est cette unité elle-même, ou, si l'on veut, on a une seule et même quantité qui se pose comme unité et comme nombre particulier. Dans le rapport direct, l'exposant est un quotient; dans le rapport indirect, il est un produit; dans le rapport de puissance, il est à la fois quotient et produit, ou, pour mieux dire, il n'est plus un exposant purement quantitatif, mais un exposant *quantitatif* et *qualitatif* à la fois. Et, en effet, dans ce rapport on a un nombre qui, comme tout nombre, est variable, qui, par là même qu'il est variable, sort de lui-même et de ses limites, et qui ne pose une limite que pour la supprimer, mais qui, d'un autre côté, pose lui-même cette limite, et se retrouve lui-même dans chacune de ses limites, et il s'y retrouve non comme une unité abstraite et vide (l'*un*), ou comme grandeur indéterminée, mais comme rapport, et comme rapport déterminé, et enfin comme principe générateur du rapport. Et ainsi, dans le rapport de puissance, la quantité sort d'elle-même sans cesser d'être elle-même, et elle demeure identique à elle-même, tout en devenant autre qu'elle-même. Par là la quantité se trouve complétement développée, et elle se pose telle qu'elle est, en et pour soi, c'est-à-dire elle ramène la *qualité*. Et, en effet, on avait d'abord la qualité, c'est-à-dire l'élément fixe et déterminé de l'être, vis-à-vis duquel est venue se placer la

augmentée, sans que la mesure, en tant que *règle*, soit pour cela détruite, et d'autre part, le changement de la quantité entraîne le changement de la qualité.

§ CIX.

Ce changement de quantité qui fait qu'une mesure perd la détermination de sa qualité, amène d'abord la suppression de la mesure. Mais comme l'autre rapport quantitatif, auquel donne naissance cette suppression, est aussi un rapport qualitatif, la suppression de la mesure produit une mesure nouvelle. Ce passage de la qualité dans la quantité, et de celle-ci dans la première, peut être aussi représenté comme un *progrès infini*, où la mesure se trouve à la fois supprimée et rétablie.

§ CX.

Ce qui a lieu au fond de ce mouvement, c'est que la forme immédiate de la mesure, comme telle, est détruite. La qualité et la quantité elles-mêmes s'y trouvaient d'abord dans un état immédiat, et la mesure

quantité, c'est-à-dire l'élément variable, ce qui, d'après la définition qu'en donnent les mathématiques, peut être augmenté ou diminué. Mais ce qui augmente et diminue doit, lui aussi, nécessairement avoir un élément fixe et invariable, et par conséquent, la quantité contient uno contradiction qui constitue la dialectique et le développement de la quantité. Le résultat de cette dialectique est le retour de la qualité, non de la qualité première, de la qualité séparée de la quantité, mais de la qualité qui s'est combinée avec la quantité, ou de la *quantité qualitative*. C'est là la *mesure*.

n'était que leur *identité relative*. Mais dans la mesure se produit la nécessité de la suppression de la mesure, et cette suppression, qui est la négation de la mesure, amène l'unité de la qualité et de la quantité, ainsi que l'unité réfléchie de la mesure elle-même (1).

(1) La *mesure* est une des catégories à la fois les plus importantes et les plus difficiles. Elle est des plus importantes, parce qu'elle contient les déterminations générales des rapports de la quantité et de la qualité, et, par conséquent, les fondements d'une théorie mathématique de la nature. Les mouvements des corps célestes sont réglés par la mesure, de même que les différentes espèces de plantes et d'animaux ont une mesure déterminée. Chaque membre de l'animal et de la plante a une mesure déterminée, c'est-à-dire, une quantité et une qualité par lesquelles il est en rapport avec tous les autres, et chaque espèce est également déterminée par sa mesure. Lorsque nous mesurons, et qu'en mesurant nous ne croyons que *compter*, nous mesurons en réalité pour déterminer, et nous déterminons en même temps la qualité. C'est ainsi, par exemple, qu'en mesurant la longueur des cordes, ou la longueur et le nombre des vibrations de l'éther, nous avons en vue la différence *qualitative* des sons ou des couleurs, et nous déterminons cette différence, ou bien nous combinons les substances chimiques dans une certaine proportion, pour connaître la *mesure* déterminée de ces combinaisons, c'est-à-dire, des quantités qui contiennent des qualités déterminées. Quant à la difficulté, elle vient de ce que, dans cette combinaison de la quantité et de la qualité, l'une cache, pour ainsi dire, l'autre, et que par là on est amené à omettre l'une d'elles, ou à les confondre.—Voici maintenant quelles sont les principales déterminations de la *mesure*. Il faut d'abord se rappeler que, dans la mesure, la quantité n'est plus une quantité indéterminée et qui est indifférente à toute limite, mais une quantité qui a une limite déterminée, limite qui fait la qualité de l'être même où elle se trouve. Tout être a une mesure. Dès que sa mesure cesse, l'être tout entier, avec sa

§ CXI.

L'infini, l'affirmation, en tant que négation de la négation, contient maintenant, au lieu des termes abstraits, l'*être* et le *néant*, l'*un* et le *multiple*, etc., la

quantité et sa qualité, est détruit. Maintenant, la mesure est d'abord mesure à l'état *immédiat*, c'est-à-dire la mesure qui n'est pas encore *médiatisée*, qui n'est qu'en soi, et qui, partant, n'est pas encore en et pour soi. Par conséquent, la quantité et la qualité, tout en étant inséparables, ne sont pas encore identiques, et la mesure est une *règle* déterminée, mais arbitraire (le pied, la longueur du pendule, une température ou unité de chaleur, ou d'autres mesures semblables), ou si l'on veut, une quantité spécifiée et qui spécifie d'autres quantités. Mais comme elle contient une quantité, ce n'est pas seulement la quantité d'un terme autre qu'elle, mais c'est sa propre quantité qu'elle mesure et spécifie. Cependant, comme ici, ni la quantité n'est encore la qualité, ni celle-ci la quantité, ou, ce qui revient au même, comme la quantité et la qualité sont encore distinctes, la quantité conserve dans la mesure son caractère indéterminé, ce qui fait qu'elle peut, jusqu'à un certain point, changer, sans que la qualité change aussi. Mais, d'un autre côté, par là même que la quantité et la qualité sont ici réunies dans la mesure, la quantité ne peut changer que dans une certaine limite, et lorsqu'elle dépasse cette limite, la qualité elle-même se trouve détruite. C'est ainsi par exemple, que l'augmentation ou la diminution de la température n'affecte pas d'abord la qualité de l'eau, mais lorsque ces changements dépassent une certaine limite, l'eau se change en vapeur ou en glace. Dans la sphère de l'esprit, ces rapports ont moins d'importance, en ce qu'ils sont subordonnés à des rapports supérieurs. Ils y jouent cependant leur rôle. Ainsi la vertu se change en défaut, l'économie devient parcimonie et avarice, la libéralité profusion, lorsqu'elles dépassent certaines limites. La législation d'un État doit, jusqu'à un certain point, s'harmoniser

qualité et la *quantité*. *a*) D'abord, la qualité est passée dans la quantité (§ XCVIII), et la quantité dans la qualité (§ CV), et, par conséquent, elles se sont pro-

avec son étendue, et il y a une limite au delà de laquelle son agrandissement est la cause de sa ruine. Les Grecs avaient déjà remarqué cette propriété et cette contradiction de la mesure, sans en trouver la solution, et ils lui avaient donné une forme populaire dans les arguments bien connus du tas de blé et de la calvitie. Ce qui fait le tas de blé n'est pas seulement la *quantité*, mais aussi la *qualité*, c'est-à-dire, ce qui constitue le tas; car le même nombre de grains pourrait ne pas constituer un tas, de sorte que l'on pourra ajouter ou soustraire des grains, sans former ou détruire un tas; mais, d'un autre côté, il y a un point au delà duquel on aura, ou on n'aura pas un tas. Ces arguments, comme le fait remarquer Hegel, ne sont point des sophismes ou des discussions oiseuses de l'école, mais ils expriment le besoin qu'éprouve l'esprit de saisir ces déterminations et ces rapports.—Ainsi donc, l'on a une mesure qui, par cela même qu'elle est variable, appelle une autre mesure, c'est-a-dire, on a deux mesures qui se mesurent entre elles, et dont l'une n'est telle que par rapport à l'autre, et dans son union avec l'autre, ce qui fait que la quantité et la qualité de l'une sont invariablement liées à la quantité et à la qualité de l'autre. Tel est, par exemple, le rapport de la température générale d'un milieu, et de la température spécifique des corps qui se trouvent dans ce milieu; tel est aussi le rapport du temps et de l'espace dans la loi de la chute, ou dans la loi du mouvement des corps célestes. (Voyez sur ce point *Grande Logique*, liv. Ier, IIIe §, ch. Ier, et *Philosophie de la Nature*, § CCXLVII et suiv.) D'où il suit, que le changement de la quantité ou de la qualité de l'un des deux termes entraîne le changement de l'autre. Mais, comme l'on est ici dans la sphère de la mesure, tout changement de mesure ne fait qu'amener une nouvelle mesure ou un nouveau rapport, dont les termes sont également deux mesures. L'on a ainsi une série, ou plusieurs séries indéfinies de mesures qui sont liées par un rapport invariable, ce

duites comme des négations. *b*) Dans la *mesure* qui fait leur unité, elles se sont d'abord différenciées, et l'une n'est que par l'intermédiaire de l'autre. *c*) En–

qui revient à dire que chaque terme a un rapport, quantitativement et qualitativement, déterminé avec un autre terme quelconque de la série; de sorte que, non-seulement dans chaque mesure la quantité détermine la qualité, et celle-ci la quantité, mais la quantité et la qualité de chaque mesure déterminent la quantité et la qualité de toute autre mesure, ou, pour mieux dire, de la série entière, et sont, à leur tour, déterminées par elle. Cela amène dans la mesure un état d'*affinité* et de *neutralité* (exemple, affinité chimique), parce que chaque mesure, tout en étant en rapport avec les autres mesures (*affinité*), garde son indépendance vis-à-vis d'elles, et les *neutralise* dans son unité. Mais dans une série ainsi constituée, chaque terme n'est ce qu'il est que par, et dans un autre terme, et comme il est en rapport avec tous les termes, il suit que l'on a un cercle de rapports où chaque terme, tout en conservant sa nature propre, peut se substituer à l'autre.—Exemples, les équivalents chimiques, ou les rapports des sons. — Ainsi l'on a une série de mesures, une *ligne nodale (Knotenlinie)*, comme l'appelle Hegel, composée de termes à la fois distincts et identiques, discrets et continus, extensifs et intensifs, pouvant se remplacer les uns les autres, et former, chacun dans un système de mesures, soit la mesure principale, soit l'un des membres du système : par exemple, un son peut former le son fondamental, ou un son quelconque dans un autre système d'accords. Et ainsi l'on a un système de mesures où chaque mesure, tout en étant elle-même et pour soi, est dans une autre mesure, et se continue en elle, et elle n'est elle-même et pour soi qu'en se continuant dans une autre, ou ce qui revient au même, qu'autant qu'elle est niée par une autre, et qu'elle nie cette autre à son tour. Ce qui se trouve posé par là, c'est la suppression de la mesure *(das Maaslose)*, c'est-à-dire la substitution d'une mesure à une autre mesure, et, au fond, l'indifférence et l'identité de toute mesure, et, partant de la quantité et de la qua-

fin, la forme immédiate de cette unité disparaît, et par là cette unité se trouve posée, telle qu'elle est en soi, c'est-à-dire comme formant un rapport simple avec elle-même, rapport qui enveloppe et supprime à la fois l'*être*, ainsi que ses formes. L'être immédiat, qui, dans la négation de lui-même, a posé un moyen terme pour se mettre en rapport avec lui-même, moyen qui s'est effacé pour produire ce rapport, et, par conséquent, un nouvel état immédiat, cet être est devenu l'*essence*.

lité, ou, en d'autres termes, l'*Essence (Das Wesen)* — *Dieu est la mesure de toutes choses*, est une nouvelle définition de Dieu, et une définition plus profonde que, *Dieu est l'Être*. — La mesure est aussi la notion sous laquelle les Juifs se sont représenté Dieu, et qui forme comme le ton fondamental de leur poésie sacrée, où Dieu est l'Être qui pose des limites à toutes choses, aux mers et aux continents, aux fleuves et aux montagnes, aux plantes et aux animaux. Chez les Grecs, elle s'est produite sous la forme de Némésis, qui frappe et réduit au néant ceux qui s'élèvent trop haut, et qui rétablit par là l'équilibre dans les choses. Enfin c'est sur cette notion qu'est fondée la pensée que toutes les choses humaines, richesses, honneurs, puissances, joies, douleurs, etc., ont une mesure déterminée au delà de laquelle il y a ruine et destruction. — Ici viennent se placer, dans la *Grande Logique*, une critique des théories de Berthollet et de Berzelius sur les affinités et les équivalents chimiques, des considérations sur la loi de la chute des corps, et une critique de l'explication que l'on donne du mouvement accéléré ou retardé des corps célestes, à mesure qu'ils s'approchent du périhélie ou de l'aphélie. — Ces considérations et ces critiques trouveront leur place dans la *Philosophie de la Nature*.

DEUXIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE.

LA SCIENCE DE L'ESSENCE.

§ CXII.

Dans l'essence, la *notion* est seulement *posée*. Les déterminations de la notion ont dans l'essence un caractère purement *relatif*, et elles ne se réfléchissent pas encore complétement sur elles-mêmes. Par conséquent, la notion n'y a pas la forme de l'*être-pour-soi*.

L'essence, comme résultat des déterminations négatives de l'être, n'est en rapport avec elle-même, que parce qu'elle est en rapport avec un terme autre qu'elle-même, et ce terme n'est pas l'être immédiat, mais l'être déjà posé avec médiation (1).

L'être ne s'est pas annulé dans l'*essence*, et en tant qu'elle ne forme qu'un rapport simple avec elle-même, l'essence est l'être. Mais, d'un autre côté, les déterminations incomplètes de l'être immédiat ont

(1) *Als ein Gesetztes und Vermitteltes.* C'est-à-dire l'essence doit être d'abord, et ses déterminations ne peuvent en développer qu'autant qu'elles contiennent l'être et les déterminations de l'être.

fait, pour ainsi dire, descendre celui-ci à un état de négation; en d'autres termes, elles l'ont fait *apparaître*; et l'essence n'est autre chose que l'être qui *apparaît* sans sortir de lui-même.

REMARQUE.

L'*absolu est l'essence*. Cette définition est la même que celle-ci : l'*absolu est l'être*, parce que l'être constitue aussi un rapport simple avec lui-même. Mais elle est en même temps une plus haute expression de l'absolu, parce que l'essence est l'être qui est descendu plus profondément en lui-même, c'est-à-dire, l'être qui a posé un rapport simple avec lui-même comme une négation de la négation, et qui est revenu sur lui-même en traversant un moyen terme qu'il a lui-même posé.

Lorsqu'on se représente l'absolu comme l'essence, on fait en général abstraction de tous les autres prédicats déterminés qu'il possède. Ce fait d'abstraction a lieu en dehors de l'essence elle-même, et l'essence n'est alors qu'un résultat qui n'a pas de *prémisses propres;* elle est le *caput mortuum* de l'abstraction. Ici la négation (l'essence) n'est pas hors de l'être, mais elle est amenée par sa dialectique. Par conséquent, elle n'est que l'être qui est descendu plus avant dans lui-même, et qui a une plus haute réalité. Ce qui constitue la détermination propre de l'essence, et ce qui la distingue de l'être immédiat, est cette forme *ré-*

fléchie et cet *apparaître* (1) de l'essence au dedans d'elle-même.

(1) « *Jene Reflexion, sein Scheinen in sich selbst.* » L'être est la détermination immédiate de l'idée et des choses (*Das Unmittelbare, l'immédiat*). Toute chose *est* d'abord avec sa *quantité*, sa *qualité* et sa *mesure*, lesquelles ne sont que des déterminations abstraites et extérieures qui viennent se concentrer dans une détermination plus concrète et plus profonde, l'*essence*. Lorsque nous voulons connaître ce qu'une chose est *en et pour soi*, nous ne nous arrêtons pas à son *être* et à ses déterminations; mais nous allons au delà, dans la supposition qu'il y a sous l'être autre chose, un autre principe que lui, et que c'est cet autre principe qui fait la vérité de l'être lui-même. Lorsque nous disons que toutes choses ont une essence, nous voulons dire qu'en réalité et dans leur fond, elles ne sont pas telles qu'elles se montrent immédiatement à notre aperception. L'essence est, par conséquent, une détermination *médiate* en ce qu'elle sort de l'être qu'elle présuppose, et qu'elle contient, mais qu'elle contient combiné avec ses propres déterminations. Ainsi les déterminations de l'être sont simples et immédiates, et les déterminations de l'essence, qui contient l'être, sont doubles et médiates, ce qui fait que dans l'être il y a seulement passage d'une détermination à l'autre, tandis que les déterminations de l'essence sont unies par un lien plus intime. Par exemple, il y a passage de l'être au non-être, de la qualité à la quantité; mais ces déterminations ne sont pas ainsi constituées que, l'une étant donnée, l'autre soit donnée en même temps, et sans sortir d'elle-même. Or, c'est là ce qui a lieu dans les déterminations de l'essence. Ici les deux termes, *cause et effet, identité et différence*, etc., sont donnés immédiatement l'un dans l'autre,. se *réfléchissent* l'un sur l'autre, et chacun, en se réfléchissant sur l'autre, se réfléchit sur lui-même. Ce mouvement *réfléchi* forme ce que Hegel appelle le *Schein, l'apparence*, ou l'*apparaître* de l'essence, parce que, d'une part, l'être n'est qu'une apparence, ou il ne fait qu'apparaître vis-à-vis de l'essence, et que d'autre part, cette appa-

§ CXIII.

Dans l'essence, le rapport avec soi prend la forme de l'*identité*, de la *réflexion sur soi*. Cette forme se

raître a lieu au dedans de l'essence elle-même, pour laquelle l'être a été *présupposé*, ou qui, pour mieux dire, a présupposé l'être. Ainsi l'être séparé de l'essence n'apparaît point, car il n'est que l'être. Il n'apparaît, par conséquent, qu'autant qu'on le compare à l'essence, et qu'il est dans l'essence, car l'apparence est l'élément négatif (*das Negative*) de l'être, élément qui a sa racine dans un terme autre que l'être, c'est-à-dire dans l'essence. L'essence pose et nie l'être, et par cela même qu'elle le pose et le nie, l'être ne fait qu'apparaître vis-à-vis de l'essence, et il n'est qu'une apparence de l'essence ; ce qui fait que l'être existe de deux manières, et qu'il se répète deux fois, en ce qu'il n'est d'abord que l'être immédiat, et ensuite l'être tel qu'il apparaît dans l'essence. Par exemple si l'on prend, d'une part, l'être, la quantité, etc., et, de l'autre, la cause ou la substance, on verra que l'être existe d'abord en tant qu'être, et puis en tant qu'être dans la cause, ou dans la substance, laquelle est la cause ou la substance de l'être, de la quantité et la qualité. Ce passage de l'être à l'essence amène le moment de la *réflexion*, laquelle n'est pas un fait subjectif, et extérieur à la chose sur laquelle on réfléchit, mais une détermination objective et fondée sur la nature même de la chose. S'il n'y avait que l'être il n'y aurait ni apparaître, ni réflexion. Car la réflexion c'est l'être qui se réfléchit sur l'essence, et l'essence qui se réfléchit sur l'être. Et l'être ne se réfléchit sur l'essence que parce qu'il est l'apparence de l'essence, et l'essence ne se réfléchit sur l'être que parce qu'elle est l'essence de l'être. Quand nous disons, Telle chose *est*, ou elle a une quantité, nous ne *réfléchissons* pas, mais nous réfléchissons lorsque nous allons au delà de l'être pour saisir l'essence, ou, si l'on veut, lorsque nous allons de l'être, qui n'est que l'apparence, à l'essence même de cet être et de cette apparence. Cependant l'*apparaître* ne doit pas être con-

produit ici à la place de l'état *immédiat* de l'être (1). Ils constituent tous les deux les mêmes états abstraits d'un rapport avec soi.

fondu avec la réflexion, car il n'en est que le point de départ, ou pour mieux dire, il est la réflexion à l'état immédiat; et le mouvement de l'essence consiste à s'éloigner de cet état immédiat, par une suite de déterminations réfléchies, à travers lesquelles l'essence s'élève à la *Notion*. La réflexion et l'essence viennent, par conséquent, se placer entre l'être et la notion. L'essence est la négation de l'être, mais elle n'en est que la première négation, et elle nie l'être, pour le réfléchir au dedans d'elle-même, et pour l'élever, et s'élever ainsi elle-même avec lui à la négation de la négation, ou à leur unité, c'est-à-dire, à la notion. Ainsi l'on peut dire : Les choses *sont*, elles ont une *essence*, et leur être et leur essence trouvent leur principe dernier et leur unité dans leur *notion*.—Il va sans dire qu'ici le mot *essence* n'a pas la signification qu'on y attache ordinairement. Je ferai remarquer à ce sujet que, dans l'usage ordinaire, ce mot n'a, pour ainsi dire, pas de sens, car on l'emploie d'une manière arbitraire, vague et indéterminée. On parle bien d'une essence des choses, mais on en parle sans nous dire d'une manière précise ce qu'on entend par essence, et en quoi elle consiste. Souvent même, après en avoir parlé, on se hâte d'ajouter que nous ne pouvons rien connaître de l'essence des choses. Mais en ce cas le mot devrait être banni de la langue, et, ce qui serait un peu plus difficile, on devrait en rayer l'idée de l'intelligence. La signification vraie et objective d'un mot se trouve définie par le contenu de sa notion, et par le développement de ce contenu, c'est-à-dire par le développement rationnel des éléments, ou des déterminations qui composent cette notion. C'est là ce qu'accomplit la logique hégélienne par rapport à l'essence, comme par rapport aux autres catégories. Voy. § suiv.

(1) *Unmittelbarkeit des Seyns*. *Immédiatité* de l'être. Il veut dire que l'identité est la première détermination de l'essence, et correspond à l'être immédiat. Tous les deux constituent un rapport simple, — *un rapport avec soi*, — mais avec cette différence que l'identité est un terme réfléchi.

REMARQUE.

Une pensée irrationnelle, fondée sur la perception sensible, accorde une existence indépendante aux choses finies et limitées. Ici, c'est l'entendement qui s'obstine à les considérer comme *identiques*, et comme ne contenant aucune contradiction.

§ CXIV.

Comme elle vient de l'être, cette identité n'apparaît d'abord que sous la forme d'une détermination de l'être, et par conséquent, comme ne se rapportant que d'une manière extérieure à l'essence. Si on la sépare ainsi de l'essence, elle constitue l'*inessentiel* (1).

(1) *Das Unwesentliche*. On a d'un côté l'*être*, et de l'autre l'*essence*. Si on considère l'être comme séparé de l'essence, l'être sera ce qui n'est pas essentiel. Lorsque nous distinguons dans les choses l'*essentiel* et l'*inessentiel*, et que nous les partageons, pour ainsi dire, en deux parties, en mettant d'un côté ce que nous considérons comme *essentiel*, et de l'autre ce que nous considérons comme *inessentiel* à la chose, il n'y a là qu'un fait, qu'une opération subjective qui n'affecte point la chose elle-même. La vraie différence entre l'essentiel et l'inessentiel est la différence de l'être et de l'essence. Une chose qui n'aurait que l'être sans l'essence serait une chose inessentielle. Ainsi si Dieu ne possédait que l'être, il ne posséderait pas d'essence, et il ne serait point l'essence des choses. Or, c'est parce que l'être est l'*inessentiel* qu'il *apparaît*. Mais, d'un autre côté, il n'apparaît et il n'est l'inessentiel que parce qu'il y a une essence, et qu'il apparaît dans l'essence (voy. § CXII). L'identité est une détermination, et la première détermination de l'essence (voy. § CXV). Car l'essence à l'état immédiat constitue un rapport simple avec soi, et ce rapport est ici l'*identité*. Mais par là même qu'elle est la première détermination de l'essence, l'identité paraît appartenir à

Mais l'essence n'est telle que parce qu'elle contient en elle sa négation, et que cette négation, qui amène un rapport avec un autre terme qu'elle, n'est qu'une médiation avec elle-même. L'inessentiel est, par conséquent, sa propre apparence (*Schein*). Mais comme dans cette apparence, ou dans cet état de rapport, se trouve contenue la différence, et que le terme qui est différencié, tout en se différenciant de cette identité d'où il sort, a lui-même la forme de l'identité, il suit que le terme différencié prend lui aussi une forme immédiate, ou la forme de l'être qui est en rapport avec lui-même, et, par conséquent, l'essence forme un lien encore incomplet entre l'*état immédiat* et l'*état médiat* (1). Tout est posé en elle de manière à ce qu'elle contienne un rapport avec elle-même, et qu'elle aille en même temps au delà de ce rapport. C'est l'*être réfléchi*, l'être où apparaît un terme autre que lui, et qui apparaît dans un terme autre que lui. Par conséquent, dans l'essence, la contradiction est *posée*, tandis qu'elle était à l'état immédiat dans la sphère de l'être.

un terme autre que l'essence, c'est-à-dire, à l'être. Ainsi dans la proposition : *L'être est identique*, l'identité paraît être une détermination de l'être; mais, en réalité, c'est une détermination de l'essence, et que l'être reçoit de l'essence, et dans l'essence.

(1) *Unmittelbarkeit und Vermittlung*. L'*immédiatité* et la *médiation*. L'*essentiel* et l'*inessentiel* contiennent tous les deux l'être, et ils sont tous les deux identiques à eux-mêmes, ce qui fait que dans l'essence les contraires sont posés en même temps, et l'un dans l'autre, sans être ramenés à une unité parfaite. Voy. § CXII et remarque suiv.

REMARQUE.

Comme c'est une seule et même notion qui fait le fond de toutes choses, l'on voit se produire dans le développement de l'essence les mêmes déterminations que dans le développement de l'être, mais avec cette différence qu'elles ont une forme *réfléchie*. Ainsi, le *positif* et le *négatif* remplacent ici l'être et le non-être. Le premier, en tant que marqué du caractère d'identité, correspond à l'être qui n'a pas d'opposition; le second, qui se développe comme différence dans le terme positif lui-même, correspond au non-être. De même le *devenir* se produit ici comme *raison d'être de l'existence* (1), laquelle, par suite de son rapport réfléchi avec son principe, n'est plus ici une existence *immédiate*, mais une existence *réfléchie*

La science de l'essence est la partie la plus difficile de la logique. Elle contient principalement les catégories de la métaphysique et de toutes les sciences en général, en tant qu'elles sont le produit de la réflexion de l'entendement, qui considère les différences comme formant des termes distincts et indépendants, et affirme, en même temps, leur relation. Mais, par

(1) *Als Grund der Existenz*. L'*Existenz* se distingue du *Daseyn*, en ce que le *Daseyn* exprime l'existence immédiate, et l'*Existenz* l'existence réfléchie. Je traduirai le mot *Existenz* par *existence réfléchie* toutes les fois que le sens l'exigera, ou bien je l'indiquerai en note. Pour la signification précise de ces mots, voy. § CXXI et suiv.

cette affirmation, il ne les réunit point en les ramenant à l'unité de leur notion. Il se borne seulement à les rapprocher d'une manière extérieure, et à les lier par une simple copule (1).

(1) L'être constitue l'état immédiat, l'*immédiatité* des choses; non dans ce sens qu'il n'y a pas de *médiation* dans la sphère de l'être, mais dans ce sens que l'être constitue la première détermination des choses. Les choses sont d'abord, ou, pour parler avec plus de précision, il n'y a d'abord que l'être. L'essence nie l'être, et par là elle le *médiatise*. Vis-à-vis de l'essence, l'être n'est pas, ou, pour mieux dire, il est; mais il ne forme qu'un lien incomplet entre l'*immédiatité* et la *médiation*, et il n'atteint pas à l'unité de la notion. Ce qui distingue, à cet égard, l'essence de l'être, c'est que l'*apparaître* de l'essence n'est pas un passage d'un terme à l'autre, un simple *devenir*, mais un apparaître qui se fait au dedans de l'essence elle-même, et dans lequel les déterminations de l'être lui-même se trouvent enveloppées, mais sous la forme qui est propre à l'essence, c'est-à-dire sous la *forme réfléchie*. En d'autres termes, l'essence ne se développe pas comme un simple *devenir*, mais elle devient en *réfléchissant* ses termes. Dans la sphère de l'être, la qualité devient la quantité, etc.; mais la qualité ne passe dans la quantité qu'en franchissant la limite, tandis que dans l'essence les termes se réfléchissent les uns sur les autres, et chaque terme pose son contraire, sans sortir de lui-même, et il ne se pose lui-même qu'en posant son contraire. C'est là la *réflexion*; car la réflexion c'est le retour d'un terme sur lui-même par l'intermédiaire d'un autre terme; et un terme n'est réfléchi qu'autant qu'il se nie lui-même, —qu'il nie son état immédiat—et qu'il nie aussi son contraire pour revenir sur lui-même, de sorte qu'il est en lui-même une négation de la négation. C'est ainsi que le positif *est* d'abord —état immédiat—mais il n'est le positif qu'autant qu'il est le positif du négatif, et dans et par le négatif, et que le négatif, à son tour, *est* d'abord, mais il n'est le négatif qu'autant qu'il est le négatif du positif, et dans et par le positif.—Par conséquent,

A.

L'ESSENCE, EN TANT QUE RAISON D'ÊTRE DE L'EXISTENCE RÉFLÉCHIE.

a) *Les déterminations pures de la réflexion.*

a) L'IDENTITÉ.

§ CXV.

L'essence apparaît en elle-même, elle est réflexion pure, et, par conséquent, elle ne forme qu'un rap-

l'essence est, comme le dit Hegel *(Grande Logique)* la ***négativité pure***, la négativité qui n'est pas, mais qui s'annule immédiatement elle-même. Son devenir n'est pas le passage de l'être au non-être, mais du non être au non-être, et de ce double non-être à l'unité; entendant par là qu'un terme est si intimement lié à l'autre qu'il n'***est pas*** sans l'autre, et qu'il n'est qu'en étant dans l'autre. Ce mouvement réfléchi de l'essence constitue son ***apparaître***, et cet apparaître est l'élément qui lui vient et qui lui reste de l'être; car elle ***est***, tout en niant l'être, et ses termes ***sont***, c'est-à-dire ont un élément immédiat, tout en se réfléchissant l'un sur l'autre. Par conséquent, l'essence n'est pas encore l'unité où les termes se fondent les uns dans les autres, ainsi que cela a lieu dans la ***finalité***, et plus encore dans l'***Idée***, ou, pour mieux dire, dans la sphère de la ***Notion***. — Quant à la réflexion, elle parcourt trois degrés, et se produit sous trois formes : elle est réflexion qui ***pose (setzende)***, elle est réflexion ***extérieure (äussere)*** et enfin réflexion ***déterminante (bestimmende)***. La réflexion qui ***pose*** est la réflexion immédiate. C'est la réflexion qui pose les termes qui doivent se réfléchir, mais qui ne se sont pas encore réfléchis. Ici chaque terme est dans la réflexion en soi, comme le dit Hegel, mais il n'est pas la réflexion elle-même : chaque terme est lui-même, et il n'est pas lui-même, mais il n'est pas encore son contraire. Il est comme à l'état de tension, si l'on peut dire ainsi; mais il ne s'est pas

port avec elle-même (1), rapport qui n'est pas immédiat, mais réfléchi. C'est l'*identité avec soi* (2).

encore mêlé avec son contraire. Or, des termes ainsi constitués ne sont pas seulement des termes *posés*, mais des termes *présupposés*, en ce que l'un pose à l'avance l'autre, et en se posant à l'avance tous les deux, ils amènent cet état où chacun parait exister à l'état immédiat, et n'avoir qu'un rapport extérieur avec l'autre. C'est là le moment de la *réflexion extérieure.* La réflexion extérieure part d'une présupposition, c'est-à-dire d'un terme immédiat qu'elle trouve devant elle, et qu'elle nie en le rattachant à son principe essentiel, ou à l'essence. C'est la réflexion formelle dans laquelle les termes, en se réfléchissant l'un sur l'autre, se touchent sans se pénétrer; c'est le moment de la réflexion *finie*, ou de l'*entendement*, qui place les termes l'un à côté de l'autre en ne les liant que d'une manière accidentelle et extérieure. Cependant la réflexion extérieure amène ce résultat que le terme, ou l'être immédiat d'où elle part n'est que par son essence, ce qui amène cette autre conséquence immédiate, que c'est l'essence qui a posé ce terme immédiat, et que ce terme immédiat lui-même est un terme essentiel à l'essence. C'est là la *réflexion déterminante*, c'est-à-dire la réflexion qui détermine la valeur et les rapports réels et absolus des termes réfléchis. Ainsi le premier moment de la réflexion pose les termes sans les présupposer

(1) *Beziehung auf sich.* C'est-à-dire que l'essence *est*, et qu'elle est identique à elle-même, ce qui constitue un rapport de l'essence avec elle-même.

(2) *Identität mit sich, identité avec soi.* Ici l'identité ne doit pas être considérée comme un caractère, ou un predicat de l'essence, mais comme sa première détermination et comme ne faisant qu'un avec elle. Ainsi les différences de l'être viennent s'effacer dans l'essence, qui se produit d'abord comme identité. L'essence *est*, elle est la qualité, la quantité, etc., et par là même elle est l'*identité.*

REMARQUE.

Cette identité est l'identité formelle, ou de l'entendement, en tant qu'on s'y arrête, et qu'on y fait abstraction de toute différence; ou, pour mieux dire, l'abstraction ne consiste qu'à poser cette identité formelle, à transformer un tout concret en une existence simple, soit qu'on sépare l'une de ses parties et qu'on la considère isolément (c'est l'analyse), soit que, par l'élimination des différences, on ramène les déterminations multiples à l'unité.

Si l'on prend l'identité pour attribut, et qu'on

les présupposer; le second les présuppose sans les poser, et le troisième les pose et les présuppose à la fois, et forme par là l'unité des deux premiers. Par exemple, la cause et l'effet sont d'abord posés avec leur forme réfléchie, mais immédiate. Mais comme ils sont posés tous les deux, on part de l'un ou de l'autre et on présuppose l'un ou l'autre, c'est-à-dire on les présuppose tous les deux. Enfin, par cela même qu'ils se présupposent tous les deux, ils se posent tous les deux, ce qui constitue le moment spéculatif et infini de la réflexion, ou la réflexion déterminante. J'ajouterai que les mots *posé* et *être-posé* (*gesetztes* et *gesetztseyn*) appartiennent à proprement parler à la catégorie de l'essence. Dans la catégorie de l'être il n'y a pas de *position*. Les termes *sont*, mais ils ne sont pas *posés*. L'existence — le *Daseyn* — *est*, mais elle n'est pas *posée* comme le *positif* pose le *négatif*, et réciproquement, ou comme la *cause* pose l'*effet*, et réciproquement. Ainsi, de même qu'ici l'*être* est devenu l'*essence*, de même le *Daseyn*, l'être avec détermination, est devenu le *Gesetztseyn*, l'être avec détermination aussi, mais qui est posé par un autre terme sur lequel il se réfléchit, et qui se réfléchit sur lui. — Voy. *Grande Logique*, liv. II, Ire part., ch. I, p. 14-26. On y trouvera, p. 21, des considérations sur la critique du jugement de Kant.

l'ajoute à l'absolu considéré comme sujet, on aura la proposition « *L'absolu est identique à lui-même.* » Cette proposition n'est vraie que suivant le sens qu'on y attache. L'énonciation verbale en est, par conséquent, imparfaite. Car, on ne spécifie pas si l'on entend, par identique, l'identité abstraite de l'entendement en opposition aux autres déterminations de l'essence, ou l'identité comme formant un tout concret, et qu'on verra se produire d'abord comme *raison d'être* (1), et, à un point de vue plus élevé, comme *notion*.

Le mot *absolu* est aussi souvent pris comme exprimant un terme abstrait. Ainsi, par espace et par temps absolus, l'on entend l'espace et le temps abstraits.

Les déterminations de l'essence, prises comme des déterminations essentielles, deviennent les prédicats d'un sujet qu'on présuppose, et qui est lui-même une détermination de l'essence, je veux dire le *tout* (2). Les proportions qui proviennent de la réunion de ce sujet et de ces prédicats sont présentées comme des lois universelles de la pensée. Tel est le principe de l'identité : « *Tout est identique à soi,* » A = A ; et énoncé sous forme négative, » *A ne peut être, et n'être pas A tout à la fois.* » Cette proposition, au lieu d'ex-

(1) *Der Grund.* Voy. §§ CXX, CXXI.

(2) *Alles ist.* Car le *tout*, comme on le verra § CXXXV, est une détermination de l'essence. Hegel veut dire que le *tout*, ou *toutes choses*, étant des termes réfléchis contiennent des différences, et que l'identité n'en forme qu'un moment.

primer une loi réelle de la pensée, n'est autre chose qu'une loi abstraite de l'entendement. Elle est d'abord démentie par sa forme même. Car une proposition fait croire à une différence entre le sujet et le prédicat, et celle-ci ne contient pas ce qu'exige sa forme. Elle est démentie aussi par d'autres lois de la pensée, comme on les appelle, qui lui sont complétement opposées (1).

Lorsqu'on prétend que cette loi ne peut être prouvée, mais que toute intelligence pense suivant cette loi, et que l'expérience ne fait que la confirmer, l'on oublie que cette prétendue expérience de l'école est en opposition avec l'expérience commune, et qu'il n'est aucun homme qui pense, se représente et exprime les choses, de quelque nature qu'elles soient, suivant cette loi. Les expressions qui se fondent sur cette prétendue loi, telles que celles-ci : *une planète est une planète*, *le magnétisme est le magnétisme*, *l'esprit est l'esprit*, sont avec raison considérées comme puériles et insignifiantes. Voilà ce que nous apprend l'expérience universelle ; et l'école philosophique, qui s'appuie sur ces lois, a, depuis longtemps,

(1) Par exemple, la loi des *indiscernables*, suivant laquelle toutes choses doivent être marquées d'une différence; ce qui veut dire qu'elles sont, d'une part, identiques à elles-mêmes, ou identiques entre elles, et que, d'autre part, elles diffèrent entre elles, et par là elles diffèrent aussi de leur identité. (Voy. § CXVII.) Du reste, l'identité contient déjà la différence par cela même qu'elle sort de l'être. Conf. mon *Introduction*, ch. VI, VII et XI, p. 93.

elle et sa logique, où ces lois sont exposées avec le plus grand sérieux, perdu tout crédit auprès de la raison, comme auprès du bon sens.

b) LA DIFFÉRENCE.

§ CXVI.

L'essence n'est l'identité pure, et n'apparaît au dedans d'elle-même, qu'autant qu'elle est une négation qui est en rapport avec elle-même, et qui se met par là en opposition avec elle-même. Par conséquent, l'essence contient nécessairement la détermination de la *différence*. Ici l'opposition (1) n'a plus la forme *qualitative*. Ce n'est plus la *limite*. Mais, comme l'essence exprime un rapport avec soi, la négation est en même temps rapport. C'est la *différence*, c'est un terme qui exprime la *position* et la *médiation* (2).

§ CXVII.

1° La différence est d'abord différence immédiate,

(1) *Das Anderseyn*. L'*être-autre*.

(2) *Gesetztseyn, Vermitteltseyn*. Littéralement l'*être-posé*, l'*être-médiatisé*. Dans la sphère de l'être, l'opposition ne se produit que par la *limite*, ou si l'on veut, un terme n'est autre que lui-même que parce qu'il a une déterminabilité, ou une limite, et c'est parce qu'il va au delà de cette limite que se produisent l'opposition et la médiation; de sorte que la médiation est, pour ainsi dire, en dehors de chaque terme, tandis que dans la sphère de l'essence, chaque terme étant réfléchi, il a la négation et l'opposition au dedans de lui-même. Et ainsi l'identité n'est telle que parce qu'elle contient la différence, et la différence n'est telle que parce qu'elle contient l'identité.

différence où les termes différenciés ont une existence indépendante, et sont dans un état d'indifférence réciproque. Ils sont, par conséquent, comme extérieurs l'un à l'autre. La différence des deux termes différenciés, mais réciproquement indifférents, tombe en dehors de ces deux termes dans un troisième terme qui les compare. Dans cette forme de différence extérieure, l'identité des termes qu'on met en rapport est l'*égalité*, et la non-identité l'*inégalité*.

Ces déterminations, l'entendement les tient séparées, bien que la comparaison ait un seul et même substrat pour l'égalité et pour l'inégalité, et que ce ne soient là que deux côtés, deux points de vue qui ont lieu dans un seul et même terme. Ce n'est que considérées en elles-mêmes (1) que l'égalité et l'inégalité sont, l'une l'identité, et l'autre la différence.

(1) *Für sich*, pour soi, c'est-à-dire sans tenir compte du rapport nécessaire qui les lie l'un à l'autre. Voici maintenant les éléments de cette déduction. L'*identité* et la *différence* sont inséparables, et non-seulement elles sont inséparables, mais l'une est donnée dans l'autre, de telle façon que, lorsque nous essayons de les séparer, nous les retrouvons l'une dans l'autre. Ainsi, par exemple, l'entendement croit ne penser que l'identité, en disant que *la lune est la lune*, que la *mer est la mer*, etc., tandis qu'il pense, en même temps, que ces choses sont ces choses, et *pas* autre chose, c'est-à-dire qu'elles sont différentes; et réciproquement lorsqu'il pense qu'une chose diffère d'une autre chose, il pense qu'elle en diffère par les caractères qui la font ce qu'elle est, c'est-à-dire qui font son identité. — Maintenant l'identité et la différence sont d'abord à l'état immédiat; elles sont *en soi*, mais elles ne sont pas encore *pour soi*, ou, si l'on

On a aussi tiré de la différence la proposition : « *Tout diffère*, ou, *Il n'y a pas deux choses qui soient tout à fait semblables.* » Ici, au sujet *tout*, l'on a ajouté

vent, leur unité est une unité virtuelle et immédiate, et elle n'est pas encore l'unité médiate et réalisée. (Voy., sur les trois moments de la *réflexion*, § CXIV, note.) C'est là ce qui amène l'*égalité* et l'*inégalité*, lesquelles constituent le moment de la *réflexion extérieure* de l'identité et de la différence. En effet, si l'on présuppose l'identité sans la différence on aura l'égalité, et si l'on présuppose la différence sans l'identité on aura l'inégalité. Deux choses identiques sont égales (par le côté par lequel elles sont identiques) et deux choses différentes sont inégales. Mais ce n'est là que le fait de la réflexion extérieure, qui au lieu de poser les termes les présuppose et les compare à un troisième, de telle sorte que l'égalité et l'inégalité des termes tombent ici en dehors des termes eux-mêmes, et n'existent que dans leur rapport avec le terme qui les compare. Cependant on voit déjà que ce troisième terme qui compare et qui va de l'égalité à l'inégalité, et de l'inégalité à l'égalité, doit les contenir toutes les deux et former leur unité. De plus, ce troisième terme que la réflexion extérieure emploie comme terme de comparaison est lui-même en réalité un terme comparé, c'est-à-dire un terme dont l'égalité et l'inégalité est le résultat de la comparaison. Il ne diffère pas, par conséquent, des termes qu'il compare. En effet, l'égal n'est pas l'égal de lui-même, mais d'un autre que lui-même. Il est par conséquent l'inégal. Et l'inégal, en tant qu'inégal, non de lui-même, mais d'un autre que lui-même qui lui est inégal, est lui-même l'égal. Et ainsi l'égal étant l'inégal, et l'inégal l'égal, ils sont tous deux inégaux à eux-mêmes. Chacun d'eux forme un mouvement réfléchi suivant lequel l'égalité est elle-même et l'inégalité, et l'inégalité est elle-même et l'égalité. Cette unité de l'égalité et de l'inégalité est l'*opposition*, *Gegensatz*. — « L'objet des sciences finies, dit Hegel (*Grande Encyclopédie*, § CXVII, p. 235), consiste en grande partie dans l'application de ces déterminations (l'égalité et l'inégalité), et on a l'habitude aujourd'hui, lors-

un prédicat contraire à celui qu'on y a ajouté dans la proposition fondée sur l'identité. Si l'on considère la différence comme ayant son fondement dans le terme extérieur qui compare, on conçoit que l'objet puisse être identique à lui-même, et, en ce cas, cette seconde proposition ne serait pas opposée à la première. Mais alors il faudra dire aussi que la différence n'ap-

qu'il est question de la manière dont il faut procéder dans les recherches scientifiques, de mettre, en quelque sorte, en première ligne ce procédé qui consiste à comparer les choses qu'on veut connaître. On ne peut nier qu'on est arrivé sur cette voie à des résultats importants, et il faut surtout rappeler, à cet égard, les grands travaux des temps modernes dans le domaine de l'anatomie et des langues comparées. Mais on doit aussi ajouter qu'on est allé trop loin, lorsqu'on a prétendu qu'on peut employer avec un égal résultat ce même procédé dans toutes les branches de la connaissance. Une simple comparaison est loin de satisfaire au besoin de la science. C'est sans doute un procédé nécessaire, mais qui ne peut fournir que des travaux, des résultats préliminaires *(Vorarbeiten)* et préparatoires, que la pensée spéculative *(begreifende)* doit élaborer. — En tant que la comparaison consiste à ramener les différences à l'identité, on doit considérer les mathématiques comme les sciences dans lesquelles ce but est atteint de la manière la plus complète, et cela parce que la différence quantitative n'est qu'une différence purement extérieure. Ainsi, par exemple, la géométrie fait abstraction dans le triangle et le carré de leur différence qualitative, et elle les pose comme égaux d'après leur grandeur. Que les sciences expérimentales et la philosophie n'aient rien à envier à cet égard aux mathématiques, c'est ce que j'ai déjà démontré (§ CI, *Zusatz*, corollaire), et c'est aussi ce qui résulte de ce qui a été dit concernant l'identité abstraite de l'entendement. » — Conf. sur ce point mon *Introd.*, ch. XI, p. 90, note où se trouve citée une partie du corollaire auquel renvoie Hegel, et ch. XII, p. 117.

partient pas au sujet exprimé par *telle chose* ou *toutes choses*, et qu'elle n'en est pas une détermination essentielle, et, en ce cas, cette proposition ne peut être ainsi énoncée. Si, au contraire, cette proposition veut dire que le sujet est lui-même différencié, et qu'il l'est par une détermination qui lui est propre, alors il n'est plus question d'une différence en général, mais d'une différence *déterminée* (1). Et c'est là le sens de la proposition de Leibnitz.

§ CXVIII.

L'égalité est l'identité de deux termes qui ne sont pas les mêmes, qui ne sont pas identiques, et l'inégalité est le *rapport* de termes dissemblables. Dans les deux cas, les deux termes ne sont pas dans un état d'indifférence réciproque, mais l'un n'*apparaît* que dans l'autre. La différence est donc une différence *réfléchie*, une différence déterminée.

(1) *Déterminée* dans le sens de la *réflexion déterminante*. (Voy. § CXIV, et note précéd.) En effet, si la différence et l'inégalité sont inhérentes au sujet de la proposition, en ce cas cette proposition qui ainsi énoncée présente la différence du sujet comme le résultat de la comparaison n'a, pour ainsi dire, pas de sens. Si, d'un autre côté, la différence n'est pas inhérente au sujet, et qu'elle ne lui est communiquée que comme un résultat de la comparaison extérieure, en ce cas, on conçoit bien que cette proposition n'affecte en aucune façon l'identité du sujet, mais elle n'exprime non plus aucune loi.

§ CXIX.

La différence *essentielle* contient l'élément *positif* et l'élément *négatif*(1). Le premier ne constitue un rapport identique avec lui-même, et le second un rapport de différence, qu'autant que l'un n'est pas l'autre; ce qui fait que chacun d'eux apparaît dans l'autre, et qu'il n'est qu'autant que l'autre est aussi. La différence de l'essence est, par conséquent, une opposition suivant laquelle le terme différencié ne se trouve pas seulement en face d'*un* terme en général, mais d'un terme qui lui correspond et qu'il contient (2), ce qui revient à dire qu'ici chaque terme n'a sa détermination propre que dans son rapport avec un autre terme, et qu'il ne se réfléchit sur lui-même qu'autant qu'il se réfléchit sur l'autre. Chacun est, par conséquent, lui-même et autre que lui-même, et il n'est lui-même que dans l'autre et par l'autre.

(1) *Das Positive und Das Negative*. Le *positif* et le *négatif*, c'est-à-dire les deux éléments de la différence, qui est ici devenue l'*opposition*, et dont l'un est le *positif*, et l'autre le *négatif*.

(2) *Nicht ein Anderes überhaupt, sondern sein Anderes*. Pas *un* autre terme en général, mais *son* autre terme. Ainsi dans la sphère de l'Être, l'*Etwas*, le *quelque chose*, trouve en face de lui l'*Anderes*, l'*autre*, mais l'autre en général, c'est-à-dire un terme quelconque, tandis qu'ici le rapport étant formé par des termes réfléchis, chaque terme se trouve en présence d'un terme opposé qui lui correspond et qu'il contient. Voilà pourquoi l'opposition et la contradiction proprement dites viennent se placer dans cette catégorie. Voy. §§ précéd. et suiv.

REMARQUE.

La différence en soi (1) donne la proposition : « *Toutes choses sont essentiellement différenciées,* » ou, comme on l'énonce ordinairement : « *De deux prédicats contradictoires, il n'y en a qu'un qui convienne à une chose, et il n'y en a pas un troisième entre les deux.* » Cette proposition, qui énonce le *principe de contradiction*, est explicitement opposée à la proposition qui énonce le *principe d'identité* en ce que, suivant cette dernière, la chose n'est en rapport qu'avec elle-même, tandis que, suivant la première, elle est en rapport avec une différence, avec un terme autre qu'elle (2). C'est là le procédé irrationnel et ordinaire de l'abstraction. Elle énonce deux lois opposées sous forme de proposition, et elle les place l'une à côté de l'autre sans même les comparer.

La proposition qui énonce l'exclusion du troisième terme est la proposition de l'entendement qui, en voulant éviter la contradiction, ne fait qu'y tomber. A doit être, ou + A, ou — A. Ici l'on énonce déjà un troisième terme, A, qui n'est ni + ni —, et qui est,

(1) *An sich.* En soi, ou immédiate, c'est-à-dire la différence de l'entendement, qui n'est pas pour soi, et qui ne contient pas l'idéalité, ou le moment spéculatif.

(2) *Auf sein Anderes.* Et, en effet, si une chose est identique, et qu'elle n'est qu'identique, non-seulement elle ne peut être le sujet de deux prédicats contradictoires, mais elle ne peut avoir aucun prédicat, car le prédicat constitue une différence.

en même temps, posé comme *plus* A et comme *minus* A. Supposons que +V signifie six milles à l'ouest et —V six milles à l'est. + et — se détruisent, mais les six milles d'étendues demeurent ce qu'ils seraient, qu'il y eût ou qu'il n'y eût pas d'opposition. On pourrait dire que même les simples *plus* et *moins* du nombre, ou de la direction abstraite ont pour troisième terme le *zéro* (1). En tout cas, l'on conviendra que cette opposition vide de l'entendement, ce + et ce —, ne trouvent pas même leur application dans ces déterminations abstraites, tels que le nombre, la direction idéale, etc. (2).

Dans la théorie des notions contradictoires, l'on enseigne que si l'une des deux notions est le *bleu*, par exemple (car dans cette théorie on va jusqu'à appeler notion la représentation sensible de la couleur), l'autre notion sera *ce qui n'est pas bleu* (3). Ainsi le terme opposé n'est pas un terme affirmatif, le jaune par

(1) *Die Null.* Le ±, ou le ∞, l'infini mathématique, cette limite ou ce rapport infini, ou le plus et le moins, le positif et négatif viennent coïncider.

(2) Hegel veut dire que si ce principe est faux, même lorsqu'il s'agit des déterminations les plus abstraites, tels que le nombre, etc., à plus forte raison le sera-t-il lorsqu'il s'agit des déterminations plus concrètes de la nature et de l'esprit.

(3) *Nicht blau*, le *non-bleu*. Hegel veut dire que le terme contradictoire ne doit pas avoir un caractère indéterminé, car il cesserait par cela même d'être un terme contradictoire, mais un caractère déterminé et opposé au premier. Conf. mon *Introduction*, ch. XI, pag. 88 et suiv.

exemple, mais un terme abstrait et purement négatif (1).

L'on fera voir, dans le paragraphe suivant, qu'un terme est tout à la fois positif et négatif; mais cela résulte déjà de ce qu'un terme opposé à un autre terme est le terme de cet autre terme (2).

On prétend relever le vide de l'opposition de ce qu'on appelle notions contradictoires par l'expression sonore de cette loi universelle, que « *dans la série des prédicats opposés il n'y en a qu'un qui peut s'affirmer de chaque chose.* » D'après cette loi, l'esprit sera *blanc* ou *non blanc*, *jaune* ou *non jaune*, et ainsi à l'infini. Comme l'on oublie que l'identité et l'opposition sont elles-mêmes opposées, on emploie la proposition qui exprime l'opposition, à la place de celle qui exprime l'identité, sous forme de principe de contradiction, suivant lequel une notion à laquelle on n'attribue aucun des deux caractères contradictoires (voy. plus haut), ou à laquelle on les attribue tous les deux, est considérée comme logiquement fausse. Tel est, par exemple, un cercle carré.

Mais bien qu'un cercle polygone et un arc de cercle rectiligne soient des notions contradictoires, les géo-

(1) *Das abstrakt Negatives. L'abstrait négatif*, c'est-à-dire un terme qui, ne se réfléchissant pas sur son contraire, n'a pas de caractère déterminé.

(2) *Das einem Andern Entgegengesetzte sein Anderes ist.* Littéralement, l'opposé à un autre, c'est *son* autre; c'est-à-dire l'autre de *cet* autre, et non d'un autre quelconque.

mètres n'hésitent pas à opérer sur le cercle comme s'il était un polygone. Il faut ensuite remarquer que la notion ne se trouve pas en son entier dans la déterminabilité générale d'une chose, et que, par conséquent, elle ne se trouve pas ici dans la déterminabilité générale du cercle. Car dans la notion du cercle se trouvent contenus, comme caractères essentiels, le centre et la circonférence, et cependant il y a opposition et contradiction entre ces deux caractères (1).

La polarité, qui joue un si grand rôle dans la physique, contient en soi une détermination plus juste de l'opposition. Mais si la physique adopte, à l'égard de la pensée, la logique ordinaire, elle reculera devant les conséquences auxquelles elle sera

(1) C'est-à-dire que, pour s'assurer qu'il n'y a pas contradiction dans un terme, il ne suffit pas de considérer ce terme dans sa forme abstraite et générale, ou de le comparer à un autre terme, comme par exemple de voir s'il n'y a pas de contradiction dans la définition de l'homme — *L'homme est un être raisonnable* — ou bien si le cercle et le carré se contredisent ; mais il faut embrasser un terme en son entier, dans l'ensemble de ses déterminations et de ses rapports. On découvrirait par là que la contradiction forme un des éléments constitutifs de sa nature, bien que la contradiction ne paraisse pas dans la définition, ou bien qu'on croie avoir éliminé la contradiction en rapprochant un terme d'un autre, et en disant que, l'un n'étant pas l'autre, ils s'excluent réciproquement. C'est ainsi qu'on découvrirait des contradictions dans l'homme — on y découvrirait même la contradiction de la *rationnalité* et de l'*irrationnalité* — comme on en découvre dans le cercle, bien que le cercle ne soit pas le carré.

amenée, en développant la conception de polarité (1).

(1) La différence, c'est-à-dire les deux termes de la différence, ou les termes différenciés, tels qu'ils se sont produits en sortant de l'égalité et l'inégalité, ont amené l'*opposition* et la *contradiction* proprement dite, ou le *positif* et le *négatif*. Les termes opposés et contradictoires sont des termes égaux et inégaux, identiques et différents, et dont l'identité et la différence sont ainsi constituées, que l'identité et la différence de l'un sont intimement liées à l'identité et à la différence de l'autre ; de telle sorte qu'un terme n'est lui-même que parce qu'il est *son* autre que lui-même, et qu'il n'est l'autre que pour être lui-même. « *Toutes choses diffèrent*, *toutes choses sont identiques*, » sont les deux propositions opposées qui expriment cette vérité. L'entendement et la réflexion extérieure les placent l'une à côté de l'autre sans les unir, et ils s'en servent d'une manière arbitraire, et comme à l'aventure, pour affirmer tantôt l'identité sans la différence, tantôt la différence sans l'identité dans des sujets différents, ou dans le même sujet, tandis que l'identité et la différence forment, en réalité, une seule et même notion, et coexistent d'une manière indissoluble dans un seul et même terme. Le principe de l'*exclusion du troisième* contient, au fond, cette unité, bien que l'entendement se serve de lui aussi d'une manière indéterminée et irrationnelle, et qu'il prétende compléter par lui le principe de contradiction. Et, en effet, en disant que A est ou $+$ A, ou $-$ A, on admet qu'il y a un A qui est $+$ A et $-$ A à la fois. En disant qu'une quantité est ou positive ou négative, on admet que la quantité est positive et négative tout ensemble. En disant qu'un corps est lumineux ou opaque, on admet que le corps est à la fois lumineux et opaque, comme en disant qu'on est créancier ou débiteur, vendeur ou acheteur, on admet qu'il y a dans l'Etat un bien, une somme qui peut être la propriété des créanciers et des débiteurs, qui est indifférente à l'égard de tous les deux, et qui demeure la même, qu'elle soit entre les mains de l'un ou de l'autre. Voy. § suivant.

§ CXX.

Le *positif* constitue cette différence pour soi (*für sich*) qui, en même temps, a un rapport intime avec son contraire.

Le *négatif*, à son tour, constitue aussi un terme indépendant et un rapport avec soi et pour soi; mais ce rapport négatif, qui fait son côté positif, n'existe que parce qu'il est intimement lié à son contraire. Ainsi tous les deux posent la contradiction, et ils sont les mêmes considérés *en soi*. Ils sont aussi les mêmes considérés *pour soi*, parce que l'un d'eux, en se supprimant lui-même, supprime aussi son contraire (1). Ils passent, par là, dans la *raison d'être* (2).

En d'autres termes, la différence *essentielle*, en tant que différence qui est en et pour soi, contient ce qui la distingue d'elle-même, c'est-à-dire l'identité, et, par conséquent, un terme qui constitue la totalité d'une différence en et pour soi, contient tout aussi bien la différence que l'identité.

Dans l'expression, *différence qui est en rapport avec elle-même*, se trouve l'autre expression, *qui est identique à elle-même*. Par conséquent, un terme

(1) Le positif et le négatif sont les mêmes *en soi* et *pour soi*. Ils sont les mêmes *en soi*, parce que l'un contient virtuellement l'autre, ou que, l'un étant donné, l'autre est donné en même temps. Ils sont les mêmes *pour soi*, parce que si on les considère séparément, on retrouve dans chacun d'eux l'autre, et que l'un n'est qu'autant que l'autre est, et qu'il est dans l'autre.

(2) Voyez note suiv. et § 121.

opposé est celui qui contient les deux termes, qui est lui-même et son contraire, et qui contient en lui-même son contraire. L'*être-en-soi* de l'essence, ainsi déterminé, est la *raison d'être* (1).

(1) Le mouvement réfléchi de l'égalité et de l'inégalité a amené ce résultat, que chacun des deux termes est l'unité de tous les deux. L'égalité est ce moment réfléchi qui ne compare que d'après l'inégalité, et qui est, par conséquent, médiatisé par son contraire, et l'inégalité se comporte, à son tour, de la même manière que l'égalité. Or, l'égalité qui s'est réfléchie sur elle-même et qui contient l'inégalité est le *positif*, et l'inégalité qui contient en elle-même un rapport avec son contraire, l'égalité, est le *négatif*. Le *positif* et le *négatif* sont d'abord les deux côtés de l'opposition. Il y a un côté positif et un côté négatif, et l'opposition forme leur rapport, ou leur totalité, ou, pour mieux dire, leur déterminabilité commune. Le *positif* et le *négatif* sont tous les deux opposés, de sorte qu'ils forment tous les deux les moments absolus de l'opposition. Dans cet état, ils forment un moment réfléchi indivisible, une médiation dans laquelle chaque terme est lui-même et *son* autre que lui-même, et il n'est en rapport avec lui-même qu'en étant en rapport avec *son* autre que lui-même. Par conséquent, chacun d'eux n'est, d'une part, qu'autant que l'autre est, et il n'est pas l'autre, — il est l'*être-posé*, *Gesetztseyn* (voy. § 114), et par son propre *n'-être-pas* (*nichtseyn*) suivant l'expression hégélienne; et, d'autre part, il n'est ce qu'il est qu'autant que l'autre n'est pas : c'est la *réflexion en soi*. Par conséquent, dans cette médiation, ils sont tous les deux posés (*gesetzte*), c'est-à-dire ils se posent réciproquement. Mais par cela même qu'ils se posent l'un l'autre, ils se présupposent, et dans cet état il est indifférent que l'un d'eux soit le positif, ou le négatif. L'essentiel est qu'il y ait un positif et un négatif. C'est là le moment de la *réflexion extérieure*. Ici l'un des termes ne peut être sans l'autre, et l'un n'est qu'autant que l'autre est aussi, c'est-à-dire qu'il est par son *n'-être-pas*; de sorte que chacun d'eux n'est pas encore tous les deux. Ils sont identiques *en soi*, mais ils ne le sont pas *pour*

c) LA RAISON D'ÊTRE.

§ CXXI.

La *raison d'être* est l'unité de l'identité et de la

soi. Cependant ce rapport qui fait que le positif n'est le positif qu'autant qu'il contient le négatif, et que le négatif n'est le négatif qu'autant qu'il contient le positif, fait, en réalité, l'identité de tous les deux. C'est là la *contradiction* proprement dite (*Widerspruch*). Dans l'*opposition*, les deux termes sont nécessairement unis, mais ils sont encore distincts et différents; dans la contradiction, chaque terme est lui-même, et il est indépendant (*selbständig*); mais il n'est lui-même qu'en n'étant pas lui-même, c'est-à-dire en contenant son contraire, c'est-à-dire encore qu'il n'est lui-même qu'en se niant lui-même, et en annulant son indépendance. Ainsi chaque terme est lui-même en n'étant pas lui-même, et il n'est pas lui-même en étant lui-même; or, pour mieux dire, il n'y a plus qu'un seul et même terme qui est et n'est pas, qui est en n'étant pas, et n'est pas en étant. Par là la différence du positif et du négatif a disparu, et le positif et le négatif se sont absorbés dans la *raison d'être*, *Grund*. Voy. § suivant. « Le positif et le négatif, dit Hegel, se conditionnent réciproquement et n'existent que dans leur rapport. Dans l'aimant, le pôle nord ne peut exister sans le pôle sud, ni celui ci sans le premier. Et si l'on brise un aimant, on n'aura pas le pôle nord dans un des deux morceaux, et le pôle sud dans l'autre; mais on aura les deux pôles dans les deux morceaux. De même dans l'électricité, l'électricité positive et l'électricité négative ne sont pas deux fluides différents et qui puissent subsister l'un sans l'autre. Dans l'opposition, le terme différencié n'a pas *un* autre terme vis-à vis de lui, mais *son* autre terme. La conscience vulgaire considère les termes différenciés comme indifférents l'un à l'égard de l'autre. On dit : Je suis un homme, et je vois autour de moi l'air, l'eau, les animaux et autres choses. Et toutes ces choses sont là devant moi sans lien et sans rapport. Le but de

différence. Elle contient la vérité de ce qui s'est produit comme identité, et, comme différence, et elle forme

la philosophie est, au contraire, de bannir l'indifférence, et de reconnaître la nécessité des choses, de telle façon que l'une d'elles apparaisse comme se trouvant en présence d'une autre qui lui appartient. Ainsi, par exemple, on ne doit pas considérer la nature inorganique comme quelque chose qui est simplement *autre* que la nature organique, mais comme quelque chose qui est nécessairement autre qu'elle. Toutes deux sont dans un rapport nécessaire, et chacune d'elles n'est qu'autant qu'elle exclut l'autre, et qu'elle est, en même temps, en rapport avec l'autre. De même la nature n'est pas sans l'esprit, et celui-ci n'est pas sans la nature..... C'est un progrès essentiel qu'a fait la science de la nature, dans les temps modernes, lorsqu'elle a posé en principe que la polarité magnétique est une opposition qui pénètre la nature entière, ou une loi universelle de la nature. A la place du principe de l'*exclusion du troisième*, qui est le principe de l'entendement abstrait, on devrait mettre ce principe que « *toutes choses contiennent une contradiction.* » Il n'y a rien, en effet, dans le ciel, ni sur la terre, ni dans le monde de la nature, ni dans le monde de l'esprit, dans lequel ces abstractions et ces disjonctions de l'entendement (*entweder*, *oder*, ou ceci, ou cela) trouvent leur application. Tout ce qui est, et qui possède une nature concrète, contient une différence et une opposition. La finité des choses consiste principalement en ce que leur être immédiat ne coïncide pas avec ce qu'elles sont en soi. Ainsi, par exemple, dans le règne inorganique l'acide est en soi la base, c'est-à-dire son être est lié par un rapport nécessaire avec un terme autre que lui. Et ce n'est pas là une opposition dans laquelle l'acide demeure comme dans un état de repos, mais c'est une opposition qui le stimule à se poser tel qu'il est virtuellement, ou en soi... C'est une des erreurs ridicules de l'ancienne logique, et de la manière commune de se représenter les choses, que de considérer l'identité comme une détermination plus essentielle et plus immanente aux choses que la contradiction, tandis que l'on devrait

l'unité de la réflexion sur soi et de la réflexion sur un

donner la préférence à la contradiction, comme contenant une détermination plus essentielle et plus profonde. Car l'identité n'est qu'une détermination immédiate, l'être mort, tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité. Ce n'est que parce qu'elle contient une contradiction qu'une chose se meut, et qu'elle est douée de tendance (*Trieb*) et d'activité... Le mouvement sensible et extérieur nous en fournit un exemple immédiat (*ist sein unmittelbares Daseyn*, est son existence immédiate). Une chose se meut, non parce qu'elle est *ici* dans un instant, et *là* dans un autre instant (*Ietzt*, à présent), mais parce qu'elle est ici, et qu'elle n'est pas ici dans un seul et même instant, et que dans cet instant elle est, et elle n'est pas. On peut accorder aux anciens dialecticiens qu'il y a contradiction dans le mouvement, ainsi qu'ils le démontrent, mais il ne suit pas de là qu'il n'y a pas de mouvement; mais bien plutôt que le mouvement est la contradiction réalisée (*daseyende*, existante). — Il en est de même du mouvement interne, propre et spontané (*Selbstbewegung*). — Le désir en général (l'appétit, ou le *nisus* de la *monade*, l'*entéléchie* de l'essence simple et absolue) implique un être qui est en lui-même, et qui, en même temps, et sous le même rapport, renferme un manque et une négation de lui-même. L'identité abstraite n'est pas la vie (*Lebendigkeit, la vitalité*), mais la vie n'est que là où le négatif est enveloppé dans le positif, et où l'être sort de lui-même et pose lui-même son changement. Un être n'est vivant qu'autant qu'il contient la contradiction, et sa force consiste à recevoir en lui la contradiction et à s'y maintenir... Ce qui meut le monde en général est la contradiction, et il est risible de dire qu'on ne peut penser la contradiction. Ce qu'il faut dire à cet égard, c'est que les choses ne s'arrêtent pas à la contradiction, et que celle-ci se détruit elle-même. Mais la contradiction annulée n'est pas l'identité abstraite, car l'identité abstraite n'est elle-même qu'un côté de l'opposition. Le résultat immédiat qu'amène l'opposition, en tant que contradiction, est la *raison d'être*, qui contient l'identité ainsi que

autre que soi. La raison d'être est l'essence posée comme totalité (1).

la différence comme deux moments qu'il enveloppe, et qui n'ont plus qu'une existence idéale en lui (*ideellen Momenten* — moments idéaux — expression dont se sert Hegel pour désigner les déterminations que l'idée a traversées). Ces passages sont tirés de la *Grande Encyclopédie*, p. 240 et suiv., et de la *Grande Logique*, liv. II, 1re partie, p. 68 et suiv. On trouvera *ibid*, p. 52, des considérations importantes sur le *positif* et le *négatif* mathématiques.

(1) *Der Grund ist das Wesen als Totalität gesetzt*. *Grund* signifie *fondement*, *raison*, *principe*, dans le sens où l'on dit qu'il y a un fondement, une raison, un principe à toutes choses. Tout ce qui *est* a une *raison d'être*. C'est là le principe connu sous le nom de principe de *raison suffisante*. Et ainsi l'on pourrait dire : Tout ce qui *est* a une *qualité*, il est *identique* et *différent*, *égal* et *inégal*, etc., et il a une *raison d'être*. Cependant, en se représentant ainsi le *Grund*, on ne s'en ferait qu'une notion incomplète ; car d'abord en disant *tout*, ou *toutes choses*, on présuppose les notions du *tout* et de *choses* qu'on n'a pas encore ici. Ensuite trompé par la faculté représentative, ou par l'imagination, on risque de voir dans *tout* et dans *choses* des déterminations plus concrètes, telles que la *cause*, la *substance*, et peut-être des choses de la nature et de l'esprit. Ce qu'il faut dire par conséquent, c'est que l'*être* est devenu l'*essence*, et que celle-ci est devenue ici le *fondement*, ou la *raison d'être*, ou le *principe*. (Je me servirai indifféremment de l'une ou de l'autre expression, suivant les exigences de la langue.) Le principe de la *raison suffisante* lui-même n'exprime qu'imparfaitement le *Grund*. Car, ainsi que le fait remarquer Hegel (*Grande Encyclopédie*, p. 246), « lorsqu'on parle d'une raison suffisante, le prédicat *suffisant* est superflu, ou il dépasse la catégorie de la *raison d'être*. Il est superflu si l'on veut exprimer par là que le *fondement* est apte à fonder (*begründen*, *rendre raison*), car le fondement n'est tel que parce qu'il peut fonder. Lorsqu'un soldat s'échappe du champ de bataille pour sauver sa vie, il agit, il est vrai, contrairement au devoir ;

REMARQUE.

La proposition qui exprime ce principe est « *tout a une raison suffisante,* » ce qui veut dire qu'une chose

mais il ne faudrait pas conclure de là que la raison qui l'a déterminé à agir ainsi n'était pas *suffisante*, car autrement il serait resté à son poste. On doit remarquer, à cet égard, que si, d'un côté, toutes les raisons sont suffisantes, d'un autre côté, aucune raison, en tant que raison, n'est suffisante, et cela parce que, ainsi que je l'ai fait remarquer plus haut, la *raison d'être* n'a pas encore ici un contenu déterminé *pour soi*, et que par conséquent elle n'est pas la raison qui agit par elle-même et qui produit (*Selbsthätig und hervorbringend*), elle n'est pas, en d'autres termes, la *Notion*. — La logique formelle emploie cette notion sans la déduire, et sans en déterminer la vraie signification. Elle pose bien en principe qu'il faut rechercher la raison d'être des choses, mais elle ne nous dit pas ce qu'est la raison d'être. Et si elle dit que la *raison d'être*, ou le *principe*, est ce qui a une *conséquence*, elle ne nous explique ni le principe ni la conséquence. Car lorsqu'on demande ce que c'est qu'une conséquence, elle répond qu'une conséquence est ce qui a un principe, ou ce qui découle d'un principe. — Quant à la *raison suffisante*, telle qu'elle a été entendue par *Leibnitz*, il est évident que c'est un principe qui dépasse ce moment de la logique, et qu'il appartient à une détermination ultérieure. Ce que se proposait Leibnitz, c'était de démontrer l'insuffisance des explications fondées sur le point de vue purement mécanique, et il entend plutôt par raison *la cause*. Car en mettant en présence les *causes efficientes* et les *causes finales*, il enseigne qu'il ne faut pas s'arrêter aux premières, mais atteindre aux dernières. D'après cette distinction, la lumière, la chaleur, l'humidité, seraient les causes *efficientes* et non la *cause finale* de la plante, laquelle cause n'est autre chose que la notion même de la plante. » — Par conséquent, la *raison d'être* n'est ici que la *raison d'être*. Elle n'est ni la *forme*, ni la *cause*, ni la *substance*, etc., lesquelles sont des déterminations ultérieures de la

n'a pas son essence réelle dans son identité, ou dans sa différence, dans le positif, ou dans le négatif, mais dans un autre terme qui, dans son identité avec lui-même, fait son essence. Cette essence n'est pas un moment abstrait qui ne se réfléchit que sur lui-même, mais un moment qui se réfléchit sur un terme autre que lui. La raison d'être est l'essence, et l'essence est essentiellement la raison d'être, mais elle n'est telle qu'autant qu'elle est la raison d'être de quelque chose, d'un terme autre qu'elle même (1).

§ CXXII.

L'essence est d'abord apparence (*schein*), et médiation *en soi*. En tant que totalité de la médiation, son unité avec elle-même est maintenant posée comme un moment où la différence est supprimée; et avec la différence, la médiation. On a ainsi ramené un état immédiat, ou l'être, mais l'être que place dans un nouvel état de médiation la suppression même de la médiation. C'est là l'*existence réfléchie* (2).

logique. Il faut donc se la représenter comme ce moment où l'essence sort de la *contradiction*. L'essence se contredit pour passer dans le *fondement* ou la *raison d'être*, — *Gehen zu Grunde*. — Et la raison d'être est une totalité en ce qu'elle forme un nouvel état immédiat dans lequel se trouvent enveloppés tous les moments précédents. — Voy. § suiv.

(1) Voy. § suiv.

(2) *Existenz*, à la différence du *Daseyn*. Voy. § 114. Remarq.— Il veut dire que l'essence apparait d'abord et se médiatise dans l'identité et la différence, qu'elle se pose ensuite comme totalité

REMARQUE.

La raison d'être n'a pas encore ici un contenu déterminé en et pour soi, elle n'est par le but, elle n'agit ni ne produit; seulement une existence sort de lui. La raison d'être ainsi posée n'a qu'une valeur formelle. C'est une déterminabilité qui est en rapport avec elle-même, une affirmation à l'égard de l'existence immédiate qui en dépend. Par cela même qu'elle est la raison d'être, on peut dire d'elle qu'elle est *bonne;* car le bien, considéré abstractivement, n'est autre chose qu'une simple affirmation (1), et chaque déterminabilité est bonne, parce qu'elle peut toujours être considérée comme une certaine affirmation. On peut, par conséquent, trouver une raison d'être à toutes choses, et une *bonne raison d'être* (par exemple un bon motif) peut produire un effet, comme il peut

de l'identité et de la différence dans la *raison d'être*, laquelle forme un nouvel état immédiat, mais ainsi constitué qu'il amène une nouvelle médiation, c'est-à-dire l'*existence réfléchie.*— Voy. pages suiv. et 109, notes.

(1) *Denn Gut heisst ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives.* Littéralement : car si on le prend tout à fait abstractivement, *bon* ne signifie qu'une affirmation. Il veut dire que la *raison d'être* n'est pas le *bien*, car le bien constitue une détermination plus haute de la logique (§ 233); mais que si l'on considère le bien d'une manière abstraite, c'est-à-dire incomplète, on pourra dire de la raison d'être qu'elle est *bonne*, parce que tout ce qui peut s'affirmer est bon, et que la raison d'être d'une chose est une affirmation de la chose. On pourrait aussi dire : La raison d'être est un élément, une détermination du bien, mais elle n'est pas le bien. Voy. note suiv.

ne pas le produire, peut avoir une conséquence, ou n'en pas avoir. Un principe d'action qui produit un effet ne le produit que parce que la volonté, par exemple, vient s'y ajouter, lui communique l'activité et en fait une cause (1).

(1) L'essence est la *raison d'être*, on pourrait ajouter, de toutes choses. Mais il est plus exact de dire qu'ici elle n'est que la raison d'être qui forme le passage à des déterminations ultérieures, à l'*existence réfléchie*, à la *chose*, à la *réalité*, etc. La raison d'être est ce *tertium quid* du principe de l'*exclusion du troisième terme*, dont l'ancienne logique se sert, non pour concilier et expliquer la contradiction, mais pour la supprimer. La raison d'être est l'identité, mais l'identité *pour soi*, dans laquelle ont été absorbées toute différence et toute opposition. Elle est, par conséquent, la raison d'être du négatif tout aussi bien que du positif, ou, si l'on veut, le positif et le négatif ont tous les deux une raison d'être, et, en tant qu'ayant une raison d'être, leur différence a disparu.—Maintenant la raison d'être est d'abord la raison d'être à l'état immédiat, ou *en soi*, c'est-à-dire la raison d'être qui peut être la raison d'être de toutes choses, ou qui est apte à tous les rapports de raison d'être *(Grundbeziehung)*. Mais par cela même qu'elle est la raison d'être, elle est la raison d'être de quelque chose. On a par conséquent la raison d'être et la chose dont elle est la raison d'être; le *Grund* et le *Begründetes*, le *fondement* et la *chose fondée*. On voit ainsi reparaître ici la différence et l'opposition. Seulement ici, comme dans les termes qui vont suivre, la contradiction ne forme plus le rapport des termes qui sont en présence, mais elle est enveloppée dans la constitution même de chaque terme, comme un moment que l'idée logique a franchi. Par conséquent, le rapport qu'on a ici devant soi, c'est le rapport du *Grund* et du *Begründetes*, et c'est ce rapport qu'il s'agit de saisir. Il en est d'ailleurs de la contradiction comme des déterminations précédentes. Elles sont toutes

b) L'EXISTENCE RÉFLÉCHIE.

§ CXXIII.

L'*existence réfléchie* est l'unité immédiate de la réflexion sur soi et de la réflexion sur un autre que

enveloppées dans la raison d'être et en forment un élément intégrant. Mais de même que l'*être pur* n'est plus ici l'*être pur*, ni la *qualité*, la *simple qualité*, de même la contradiction n'est plus la contradiction, mais la contradiction dans la raison d'être. C'est là un point qu'il ne faut jamais perdre de vue.—Ainsi donc, l'on a raison d'être, et le quelque chose dont elle est la raison d'être. Or il n'y a au fond, entre ces deux termes, qu'une différence purement formelle. C'est la différence de la forme médiate et de la forme immédiate de la réflexion, dont il a été question au § 112. Lorsque nous parlons de la raison d'être des choses, nous voulons voir les choses sous un double rapport : nous voulons les voir d'abord dans leur état immédiat, et ensuite dans leur état médiat. Quelque chose *est* — état immédiat — et elle a sa *raison d'être* — état médiat. Ainsi, par exemple, si, pour expliquer la forme de la cristallisation, on dit qu'elle a son *fondement* dans un arrangement particulier des molécules, la cristallisation elle-même n'est en réalité, et quant au contenu, que ce *fondement* même. Ou bien, si l'on dit que la raison d'être du mouvement de la terre autour du soleil est la force attractive du soleil, on ne fera qu'exprimer sous une forme réfléchie le phénomène lui-même. Car, pour ce qui concerne le contenu, cette force attractive est ce mouvement lui-même. Ou bien encore, lorsqu'en présence d'un phénomène électrique nous disons que la raison d'être de ce phénomène est l'électricité, nous n'avons ici aussi devant nous que le même contenu dans sa forme médiate et réfléchie. Au fond, le *Grund* et le *Begründetes* ne sont qu'une seule et même chose. Car la raison d'être n'est telle que parce qu'il y a quelque chose dont elle est la raison d'être, et ce quelque chose est un terme qu'elle

soi. Elle constitue, par conséquent, un ensemble indéfini d'existences dont chacune est elle-même, et

présuppose pour être la raison d'être, ce qui fait que ce quelque chose est, à son tour, la raison d'être de la raison d'être. Le *Grund* et le *Begründetes* forment par conséquent une seule et même réflexion, dans laquelle le *Grund* n'est tel que par le *Begründetes*, et ce dernier n'est tel que parce qu'il contient le premier. Ainsi, il n'y a rien dans l'électricité qui ne soit pas dans le phénomène électrique, et il n'y a rien dans tel arrangement des molécules qui ne soit pas dans le cristal; ou, si l'on veut, le cristal est ce même arrangement des molécules que l'on donne comme raison d'être du cristal, de sorte que, cet arrangement étant donné, le cristal est aussi donné, et réciproquement. Ce sont là des tautologies, il est vrai ; mais ce sont des tautologies dont on trouve des exemples dans toutes les sciences, et qui montrent en même temps l'identité du contenu des deux termes. Cependant, par cela même que la raison d'être est la raison d'être de quelque chose, et qu'elle a besoin de quelque chose pour être telle, elle est différenciée et limitée. C'est *une* raison d'être, mais elle n'est pas la raison d'être absolue; ce qui veut dire qu'en présence d'une raison d'être il y a une autre, ou plusieurs raisons d'être. Ici le rapport n'est plus entre la raison d'être et la chose dont elle est la raison d'être, mais entre des raisons d'être dont l'une est considérée comme la raison d'être de l'autre. Ces plusieurs raisons d'être diffèrent les unes des autres, et elles sont en même temps en rapport entre elles, ce qui fait qu'une chose peut avoir plusieurs raisons d'être et qu'elle peut, à son tour, être la raison d'être d'autre chose, et même la raison d'être de sa raison d'être. C'est ainsi, par exemple, qu'une action peut avoir plusieurs raisons d'être, le devoir, la gloire, le plaisir, etc. De même la *peine* peut avoir plusieurs raisons d'être, l'expiation, l'exemple, l'amélioration du coupable, etc. On peut aussi trouver différentes raisons d'être aux choses de la nature, à la lumière, par exemple, et à toutes choses en général. Mais si l'exemple, ou l'amélioration du coupable, est, d'un côté, la raison d'être de la peine, celle-ci

se manifeste dans une autre existence qu'elle-même. En d'autres termes, elle forme un monde d'existences

peut, d'un autre *côté*, être considérée comme la raison d'être de l'exemple et de l'amélioration du coupable, parce que ces derniers ne sont que par, et dans la peine. Si l'on considère les fondations d'une maison comme la raison d'être de la maison, celle-ci est, à son tour, la raison d'être des fondations, car des fondations sans la maison ne sont pas des fondations. Pour qu'elles soient des fondations, il faut qu'elles supportent la maison, ou qu'elles soient bâties en vue d'elle. Or, par cela même que toutes ces raisons d'être sont des raisons d'être, elles sont toutes suffisantes; mais d'un autre côté, par cela même qu'elles se réfléchissent les unes sur les autres, qu'elles s'appellent, se posent et se présupposent réciproquement, elles sont toutes insuffisantes; ce qui fait qu'un *motif*, par exemple, peut produire telle conséquence, mais qu'il peut aussi ne pas la produire, et qu'en général une raison d'être peut amener tel résultat, comme elle peut aussi ne point l'amener. Cependant cette suffisance et cette insuffisance, cette position et cette présupposition réciproques de toutes les raisons d'être, amènent leur identité, et, avec leur identité, leur suppression et le passage à une détermination plus concrète. On a une raison d'être qui se réfléchit sur une autre raison d'être, laquelle se réfléchit, à son tour, sur une autre raison d'être, et ainsi de suite. Mais la seconde raison d'être se réfléchit à son tour sur la première, par cela même que celle-ci est, elle aussi, une raison d'être, et que sans elle la seconde raison d'être ne serait pas une raison d'être. Il en est de même des autres raisons d'être. Ainsi, par exemple, à l'égard de la maison, ses raisons d'être peuvent être multiples, et, pour ainsi dire, infinies, tels que les fondations, les besoins, la volonté, le pouvoir, la loi, etc. On a, par conséquent, une série de termes qui se conditionnent l'un l'autre, dont l'un est la condition de l'autre et dont l'un n'est qu'autant que l'autre est aussi. Ainsi on peut dire que, par rapport à la maison, la volonté est la raison d'être des fondations, et que les fondations sont, à leur tour, la raison

relatives qui dépendent les unes des autres, et qui produisent un nombre infini de rapports formés par

d'être de la volonté. Car les fondations ne sont que par la volonté, mais la volonté n'est aussi que par la maison dont les fondations font partie. Cependant ce mouvement de raisons d'être dans lequel les raisons d'être s'appellent et se conditionnent les unes les autres, et où elles s'appellent et se conditionnent pour se combiner et pour s'annuler en se combinant, et pour atteindre ainsi à leur identité, cache une raison d'être et une condition absolue qui forme le rapport absolu de toutes les raisons d'être, ou, pour mieux dire, il amène un terme dans lequel les raisons d'être se sont absorbées, ou, si l'on veut, qui est l'absolue raison d'être des raisons d'être. C'est là l'*Existence réfléchie—Die Existenz*. Dès que le cercle des raisons d'être et des conditions qui constituent une chose se trouve réuni, non-seulement la chose *est*, mais elle *existe*.—Le point de vue de la raison d'être, dans son application au droit et à la morale, est, comme le remarque Hegel, le point de vue de la sophistique. « Lorsqu'on parle de la sophistique, dit-il, on a généralement l'habitude d'y voir un procédé qui n'a pour objet que de corrompre la justice et la vérité, et de représenter les choses sous un faux jour. Mais cette tendance n'appartient pas exclusivement aux sophistes, dont le point de vue n'est autre que celui du *raisonnement* (ce mot doit être ici entendu dans le sens de dispute, ou dans le sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est raisonneur et ergoteur). Les sophistes parurent chez les Grecs à une époque où ces derniers ne s'en rapportaient plus à l'autorité et à la coutume, pour ce qui touche les choses de la religion et de la morale, et où ils éprouvaient le besoin d'arriver par la pensée à la connaissance de la vérité, et de ce qui a une valeur véritable. Les sophistes allèrent au-devant de ce besoin en enseignant à rechercher les différents points de vue sous lesquels on peut considérer les choses, lesquels différents points de vue ne sont que des raisons d'être (*Gründe*). Or, comme la raison d'être ne possède pas encore un contenu absolument déterminé, et qu'on peut trouver des raisons d'être pour

les raisons d'être, et les choses dont elles sont les raisons d'être. Ces raisons d'être sont, elles aussi, des existences réfléchies, et toutes ces existences sont, par plusieurs côtés, aussi bien des raisons d'être que des choses qui ont des raisons d'être.

§ CXXIV.

Toutes ces existences se réfléchissent sur elles-mêmes et sur une autre existence. Ces deux moments sont inséparables, et la raison d'être, d'où les existences sont sorties, fait leur unité. Par conséquent, toute existence est marquée d'un caractère de relativité, contient des rapports multiples avec les autres existences, et se réfléchit sur elle-même comme raison d'être. Ce qui existe de cette façon est *la chose* (1).

l'immoralité et l'injustice, aussi bien que pour la moralité et la justice, il dépend du sujet, de l'intention et du point de vue de l'individu de se décider pour l'une ou pour l'autre raison, et d'accorder une valeur à l'une plutôt qu'à l'autre..... Dans un temps de critique et raisonneur comme le nôtre, il ne faut pas une bien grande pénétration pour trouver une bonne raison à toute chose, à ce qu'il y a même de plus mauvais et de plus absurde. Tout ce qu'on détruit et on corrompt dans le monde, on le corrompt et on le détruit avec de bonnes raisons. Lorsqu'on est entraîné sur ce terrain, on est d'abord obligé de battre en retraite ; mais dès qu'on a fait l'expérience de ce que valent ces bonnes raisons, on fait la sourde oreille, et on ne se laisse plus imposer par elles. » *Grande Encyclop.*, § 121, p. 248.

(1) *Das Ding*. Voy. § suiv.

REMARQUE.

La *chose en soi,* qui joue un si grand rôle dans la philosophie de Kant, se produit ici telle qu'elle est, à savoir, comme un moment de la réflexion abstraite de la chose sur elle-même, moment auquel on s'arrête, et où l'on fait abstraction du moment opposé de la réflexion de la chose sur un terme autre qu'elle-même, et de ses determinations diverses. Ce principe vide est la *chose en soi* de Kant (1).

c) LA CHOSE.

§ CXXV.

La chose est une totalité, en tant qu'elle est l'unité où se trouve posé le développement des deux déterminations de la *raison d'être* et de l'*existence réfléchie.* Le propre de la *chose* est de se réfléchir sur un terme autre qu'elle-même, ce qui fait qu'elle contient la différence en elle-même, et que, par conséquent, elle est une chose déterminée et concrète.

(1) La *chose en soi* ou le *noumène,* cet objet transcendant qui, suivant Kant, échappe à la pensée, n'échappe à la pensée précisément que parce qu'il n'est que la *chose en soi,* ce moment vide de la *chose* dans lequel on fait abstraction de toute détermination, de tout rapport et de tout contenu. Après avoir supprimé dans la *chose* toute détermination, ou, ce qui revient au même, après l'avoir présupposée comme un objet indéterminé, il est évident qu'on ne pourra rien affirmer d'elle, et que tout ce qu'on en pourra dire appartiendra au sujet, et non à la chose même. Voy. § suiv.

a) Ces déterminations de la *chose* se différencient, et c'est dans la *chose*, et non en elles-mêmes, qu'elles trouvent le moment de la *réflexion sur soi* (1). Elles constituent les *propriétés* de la *chose*, et leur rapport avec celle-ci, c'est le verbe *avoir*.

REMARQUE.

Le verbe *avoir* vient remplacer ici, comme rapport, le verbe *être*. L'on dit du *quelque chose* (*etwas*), *qu'il a des qualités;* mais c'est improprement qu'on emploie le verbe *avoir* pour désigner quelque chose qui est (2), parce que la *qualité* ne fait qu'un avec le *quelque chose*, lequel cesse d'*être* dès qu'il perd sa qualité. La *chose*, au contraire, qui se réfléchit sur elle-même, consti-

(1) Parce qu'elles n'existent, en tant que propriétés, que dans la chose.

(2) *Das Seyende — L'Etant —* ce qui n'a que l'être. Comme la *qualité* est une détermination de l'être, et que le *quelque chose*, l'*étant*, en perdant sa qualité, cesse aussi d'être ce qu'il est, ce n'est qu'improprement qu'on emploie le verbe *avoir* pour désigner les déterminations de l'être, car ce qu'on peut dire d'elles, c'est qu'elles *sont*, et non qu'elles *ont*. Supposons un être qui n'ait que la qualité, la couleur, par exemple. En perdant cette qualité, ce qui lui resterait ce serait l'être pur, mais il cesserait d'être en tant que couleur. On ne pourrait donc pas dire de lui, qu'il a la couleur, mais seulement qu'il est la couleur. La *chose*, au contraire, qui *n'est* pas seulement, mais qui *existe*, et qui est un moment réfléchi, et partant plus concret de logique, a des propriétés (lesquelles, comme on le verra, se distinguent de la qualité), et comme elle a plusieurs propriétés, elle n'est pas tellement liée à telle ou telle propriété qu'en la perdant elle cesse d'être ce qu'elle est.

tue une identité qui se distingue de ses différences, ou déterminations.

C'est avec raison que le verbe *avoir* est employé dans plusieurs langues pour expliquer le passé ; car le passé, c'est l'*être supprimé,* qui n'a d'existence que dans l'esprit. L'être subsiste dans l'esprit, mais à l'état réfléchi, et l'esprit, tout en le contenant, se distingue de lui (1).

(1) Il veut dire qu'il y a des langues qui reflètent ce mouvement de l'idée logique, où l'être est un moment que la notion a traversée, qui *a été*, et qui n'est plus qu'un souvenir. Dans l'esprit ou dans la notion, l'être subsiste, mais il ne subsiste plus en tant que simple être. (Voy. § 159 et suiv.). — Voici maintenant en peu de mots le sens des déductions indiquées depuis le paragraphe 122. Et d'abord il faut distinguer l'*existence réfléchie (Die Existenz),* de la simple existence *(Daseyn).* (Conf. note précéd.) Une chose peut *être,* ou posséder l'être sans *exister.* En ce sens il est vrai de dire qu'une chose est avant d'exister. Une maison est avant d'exister. Elle est dans la pensée, dans la volonté, dans les matériaux qui doivent la composer. Mais elle n'existe que lorsque toutes les conditions, toutes les raisons d'être se sont réunies pour l'amener à l'existence. (Comme la différence entre le *Daseyn* et l'*Existenz* est maintenant déterminée, je me servirai simplement du terme *existence* pour désigner l'existence réfléchie, ou de l'essence.) — Ainsi donc la raison d'être a passé dans l'existence. Ce passage, ou ce devenir a lieu, en quelque sorte, d'une manière immédiate. Et, en effet, la raison d'être contient déjà virtuellement l'existence. Car par cela même qu'elle est la raison d'être, elle a, si l'on peut dire ainsi, le droit *d'exister.* Ce qui fait qu'une raison d'être n'existe pas encore, c'est qu'elle est en présence d'une autre raison d'être qui la limite et la conditionne ; mais dès que cette limite disparaît dans la raison d'être, ou dans la condition absolue (Voy. note précéd.), la rai-

§ CXXVI.

b) Ici aussi, dans la sphère de la raison d'être, le terme qui se réfléchit sur un autre se réfléchit immé-

son d'être devient l'*existence*. Par conséquent la raison d'être, tout en cessant d'être une pure raison d'être dans l'existence, se conserve et se continue dans l'existence, laquelle devient la *raison d'être existante* d'autres existences. C'est ainsi, par exemple, que les mœurs d'un peuple peuvent être considérées comme la raison d'être de leur législation, et la foudre peut être considérée comme la raison d'être du feu qui brûle un édifice. L'être existant enveloppe, par conséquent, la raison d'être, et il est lui-même une raison d'être existante. C'est là le premier aspect sur lequel se présente le monde réfléchi des existences. On a un ensemble d'existences qui se réfléchissent sur elles-mêmes et sur les autres, et qui sont ainsi la condition réciproque de leur existence. L'existence ainsi constituée est la chose — *Ding*. — Tout ce qui *existe est une chose*, ou, pour mieux dire, *l'existence est devenue la chose*, laquelle est d'abord la *chose en soi*. La *chose en soi* n'est pas cet objet transcendant que la pensée ne saurait atteindre. Car, à ce titre, tout serait incompréhensible, puisque tout est d'abord *en soi*, et qu'il y a une *qualité en soi*, une *quantité en soi*, une *électricité en soi*, une *plante en soi*, etc.; c'est-à-dire, une quantité, une qualité, etc., dans leur état immédiat, et dans lesquelles on fait abstraction de leurs médiations et de leurs développements. Dans ce sens le germe peut être considéré comme la *plante en soi*, et l'électricité virtuelle (qu'on pourrait aussi appeler latente, si ce mot n'avait pas une signification spéciale dans la science) peut être considérée comme l'*en-soi* de l'électricité. La *chose en soi* n'est, par conséquent, que la chose à l'état immédiat. Elle est la chose qui se réfléchit sur elle-même; ou, si l'on veut, l'*en-soi* de la chose, c'est le moment de la réflexion sur soi de la chose. — Ainsi donc la chose n'existe d'abord qu'en soi. Mais la chose en soi contient la différence, et elle ne la contient pas seulement parce qu'elle enveloppe les moments précé-

diatement sur lui-même, ce qui fait que les *propriétés* sont identiques à elles-mêmes, indépendantes et affranchies du lien qui les unit dans la *chose*. Mais comme elles sont des déterminabilités de la chose, qui, en tant qu'elles se réfléchissent sur elles-mêmes, diffèrent les unes des autres, elles ne sont pas des choses, en tant que choses concrètes; mais elles sont des existences réfléchies sur elles-mêmes ou des déterminabilités abstraites; ce sont, en d'autres termes, des *matières* (1).

dents, mais parce qu'elle n'est qu'*en soi;* ce qui veut dire qu'elle ne se maintient dans cet état de réflexion abstraite sur elle-même qu'autant qu'elle n'est pas autre qu'elle-même, ou qu'elle n'est pas pour un autre que pour soi. Il y a donc une autre chose que la chose en soi, et cette autre chose n'est, à son tour, qu'une chose en soi. On a, par conséquent, deux choses, ou plusieurs choses qui se réfléchissent sur elles-mêmes, et qui ne se réfléchissent sur elles-mêmes qu'autant qu'elles ne se réfléchissent pas sur une chose autre qu'elles-mêmes. Ce qui veut dire que la chose ne se réfléchit sur elle-même qu'autant qu'elle repousse les choses autres qu'elle-même, et qu'elle ne les repousse qu'en étant en rapport avec elles. C'est là ce qui introduit dans la chose le moment de la réflexion extérieure. La chose n'est en rapport avec elle-même qu'en étant en rapport avec une chose autre qu'elle-même, et cette chose autre qu'elle-même qui se distingue de la chose, mais qui est en rapport avec elle, est la *propriété (Eigenschaft)*.

(1) *Materien, Stoffen; Matières, Substances.* — Il veut dire que les propriétés apparaissent d'abord comme des éléments qui se réfléchissent sur eux-mêmes, et qui, tout en étant en rapport avec la chose, sont indépendants d'elle, et que, par conséquent, elles apparaissent comme ayant une raison d'être autre que la

REMARQUE.

Les matières, telles que les matières magnétiques et électriques, ne sont pas appelées des *choses :* ce sont des qualités spéciales qui ne font qu'un avec leur être. Elles forment un état immédiat, mais en même temps réfléchi, c'est-à-dire un état qui contient l'*existence* (1).

raison d'être de la chose ; de sorte qu'elles ne sont pas des choses *concrètes*, des choses auxquelles les propriétés adhèrent, mais des *déterminabilités* abstraites, ou des *matières*. — Voy. notes suiv.

(1) La chimie nous fournit un exemple de ce passage des propriétés aux *matières* ou *substances*, en ce qu'elle considère la couleur, l'odeur, l'amer, l'acide, etc., comme des substances colorantes, odorantes, etc. On dit aussi que les choses sont composées de substances ; mais comme on présuppose ces termes, et qu'on les prend au hasard, on ne dit pas en quoi ces substances diffèrent des choses, ou si elles sont elles-mêmes des choses. Ici l'on a un moment dans le mouvement réfléchi de la chose ; c'est-à-dire la chose est ici composée de substances, de sorte que ces substances sont indépendantes de la chose et peuvent subsister sans elle. Mais cela n'est vrai que dans les limites de ce moment de la notion, car en dehors de ces limites la chose et les substances se comportent différemment, et sont soumises à de nouveaux rapports. Ainsi, par exemple, la géognosie considère avec raison le granit comme composé de quartz, de feldspath et de mica. Ces substances dont se compose la chose sont, elles aussi, des choses, qui comme telles peuvent être divisées en d'autres substances moins concrètes, par exemple en acide sulfurique, qui se compose lui-même de soufre et d'acide. Mais cette catégorie et ces rapports ne pourraient plus s'appliquer à l'animal, par exemple, qui se compose aussi de parties, d'os, de muscles, de nerfs, etc., mais des parties ainsi consti-

§ CXXVII.

La matière est, par conséquent, un élément abstrait ou indéterminé qui se réfléchit sur un autre élément, ou bien elle est un élément qui se réfléchit sur lui-même, mais en tant qu'élément déterminé. Elle forme ainsi l'*existence* de la *chose*, et celle-ci ne subsiste que par elle (1). De cette façon, la réflexion de la *chose* sur elle-même a son fondement dans la matière (c'est le contraire de ce qu'on a vu au § 125), et la *chose* est composée de matières dont elle n'est que le lien, l'unité extérieure et superficielle (2).

§ CXXVIII.

La matière, en tant qu'unité immédiate de l'exis-

tees qu'elles ne peuvent subsister que par et dans leur union, et qu'elles cessent d'exister comme telles lorsqu'elles sont séparées.

(1) *Sie (Die Materie) ist die daseyende Dingheit — la choséité existante.* Une matière peut être considérée comme constituant une propriété, et en ce cas elle est un élément abstrait et indéterminé : *abstrait*, parce qu'elle ne se suffit pas à elle-même, et qu'elle appelle la chose dont elle est la propriété ; et *indéterminé*, parce que sa détermination lui vient de la chose à laquelle elle adhère. Ou bien elle peut être considérée comme un élément qui subsiste par lui-même, et partant déterminé ; et, en ce cas, elle est le fondement même de la chose, car celle-ci ne subsiste que par elle.

(2) Au § 125, c'était la chose qui possédait des propriétés. Ici la chose est composée de matières, ou, si l'on veut, ce sont les matières qui composent la chose. — Voy. § précédent, et notes suiv.

tence avec soi, est indifférente à toute déterminabilité. Par conséquent, les différentes matières se réunissent en une seule matière, dans l'existence marquée de la détermination réfléchie de l'identité. Si l'on joint cette matière et cette existence identique aux déterminabilités diverses et aux rapports extérieurs qu'elles ont entre elles dans la *chose*, on aura la *forme*, laquelle est la détermination réfléchie de la différence, mais posée comme ayant *l'existence*, et comme *totalité* (1).

REMARQUE.

Cette matière, une et sans détermination, est, elle aussi, ce qu'est la *chose en soi*, avec cette différence que cette dernière est, considérée en soi, une existence purement abstraite; tandis que la matière, considérée en soi, est une existence qui appelle une détermination (2), et d'abord la *forme*.

§ CXXIX.

Ainsi, la *chose* passe dans la *matière* et la *forme*, dont chacune fait sa totalité, et a une existence indé-

(1) C'est-à-dire, que la *forme* est bien une différence, puis qu'elle diffère de la matière, mais qu'elle n'est pas une simple différence, telle qu'elle s'est produite au début du développement de l'essence. La forme est, de plus, une totalité, parce qu'elle enveloppe la matière, ou les différentes matières.

(2) Il veut dire que la matière indéterminée *(bestimmungslose)* peut être assimilée à la *chose-en-soi*, avec cette différence que la *forme* est plus intimement unie à la matière que ne le sont les propriétés, ou ses autres déterminations à la chose-en-soi.

pendante. Mais la matière, qui doit former l'existence positive et indéterminée (1) de la chose, contient, comme existence, les deux moments de la réflexion, la *réflexion extérieure* et la *réflexion intérieure* (2). Comme unité de ces deux déterminations, elle est, elle-même, la totalité de la forme. La forme, de son côté, comme totalité des déterminations de la réflexion intérieure, ou comme forme qui est en rapport avec elle-même, contient ce qui doit constituer la détermination de la matière. Toutes les deux sont, par conséquent, les mêmes *en soi*. La position de cette unité constitue le rapport de la matière et de la forme, lesquelles sont ici, en même temps, différenciées (3).

§ CXXX.

La *chose*, en tant qu'elle constitue cette totalité, contient une contradiction. D'après son unité négative, elle est, d'une part, la forme dans laquelle la

(1) *Positive*, parce que c'est la *forme* qui est l'élément négatif; *indéterminée*, parce que c'est la forme qui la détermine.

(2) *Reflexion-in-Anderes. Réflexion sur un autre*, c'est-à-dire, la forme, et *In-sich-seyn*, l'*être-en-soi*, ou rapport de la matière avec *elle-même*.

(3) C'est-à-dire, que la forme a les mêmes déterminations que la matière, ce qui fait que la matière et la forme sont ici les mêmes, mais seulement *en soi*, et non *en et pour soi*, ce qui veut dire qu'elles sont encore distinctes, tout en s'appelant réciproquement. Il n'indique ici que la réflexion sur soi de la forme, car la réflexion sur un autre que soi, c'est-à-dire sur la matière, est évidente.

matière se trouve déterminée, et posée comme ayant des propriétés (§ 125), et, d'autre part, elle ne subsiste que par la réunion de plusieurs matières, qui, dans la réflexion de la *chose* sur elle-même, forment tout aussi bien des matières indépendantes que des matières dont l'indépendance est niée (1). Par conséquent, la *chose* est une existence qui est ainsi faite qu'elle se supprime elle-même, et qu'elle amène la manifestatión de l'essence, ou le *phénomène* (2).

(1) Puisque la chose est composée, d'une part, de ces matières, et que, d'autre part, les matières sont dans la chose.

(2) *Erscheinung*. — Ainsi donc, la chose a des *propriétés*. (Voy. § 125, note 2.) Mais la propriété constitue le moment de la réflexion extérieure de la chose, le moment par lequel la chose se met en rapport avec une autre chose. Elle a, par conséquent, la *propriété* de produire telle ou telle modification, tel ou tel changement dans une autre chose. Mais elle ne peut produire ce changement qu'autant qu'il y a dans l'autre chose une propriété correspondante, c'est-à-dire la propriété de se mettre en rapport avec elle. C'est un moment où la chose est, si l'on peut ainsi dire, ouverte au changement et au devenir, mais où la chose, ainsi que les propriétés, se maintiennent en devenant. Il y a donc des choses qui ont des propriétés, et qui se mettent en rapport par leurs propriété. Mais la propriété constitue elle-même cette réciprocité de rapport, et la chose n'est pas en dehors de ce rapport. Une chose n'est telle que par ses propriétés. C'est par ses propriétés que, tout en étant en rapport avec une autre chose, elle garde en même temps son indifférence et son indépendance vis-à-vis de cette dernière. La chose sans propriétés est, par conséquent, l'être-en-soi abstrait et indéterminé; ce qui fait que ce qu'il y a d'*essentiel* dans la chose ce sont ses propriétés, et que la chose sans propriétés c'est l'*inessentiel*. C'est un commencement inessentiel qui constitue, il est vrai, une unité

REMARQUE.

Cette réunion dans la *chose* de matières qui sont à la fois indépendantes et limitées, la physique se la

négative, mais une unité négative semblable à l'*un immédiat* dans la sphère de l'être. Par là la propriété s'affranchit de ce lien indéterminé et superficiel qui l'attache à la chose, et elle devient, au contraire, l'élément essentiel de la chose, l'élément qui fait qu'une chose subsiste *(das Bestehen*, le *subsister)*; elle devient, en d'autres termes, une *matière indépendante (eine selbständige Materie)*; et comme la propriété contient essentiellement la différence, il y a différentes matières, et la *chose se compose de matières*. (Voy. § 136.) Il va sans dire qu'ici, par matière, on n'entend pas seulement la matière étendue et dans l'espace, mais la matière en général, ou, si l'on veut, la matière logique, le substrat d'une chose, ce par quoi une chose subsiste, et qu'il ne faut pas confondre avec la *substance* dans laquelle se trouvent enveloppées, comme on le verra, d'autres déterminations. A ce titre, il y a des *matières* dans l'esprit, et, en tant que chose, l'esprit se compose de matières.—Les propriétés sont, par conséquent, devenues des matières, et elles sont les éléments composants de la chose. Mais, par cela même qu'elles sont en rapport entre elles dans la chose, elles ne font qu'une seule et même matière, et leur différence ne consiste que dans les rapports et les déterminabilités divers suivant lesquels elles se réfléchissent les unes sur les autres dans la chose, c'est-à-dire, elle ne consiste que dans la *forme*. On a, par conséquent, la *matière* et la *forme*. La *matière* et la *forme* apparaissent d'abord comme deux déterminations distinctes, et comme ne se réfléchissant l'une sur l'autre que d'une manière extérieure. La matière a une forme, et la forme a une matière, mais la matière est autre que la forme et peut exister sans elle, et la forme est autre que la matière et peut également exister sans elle. C'est là le moment de la réflexion extérieure et des rapports finis de la matière et de la forme. La forme présuppose la matière et vient la déterminer, et la matière présuppose

représente comme formant la *porosité* de la matière. Toutes les matières (les matières odorantes, colorantes

la forme et vient s'ajouter à elle pour lui donner un substrat. Cependant une *matière informe* et une *forme immatérielle* ne sont que des abstractions, et des abstractions qui ne trouvent tout au plus leur application que dans les rapports finis de la matière et de la forme. Ainsi, par exemple, il est indifférent à un bloc de marbre d'être une statue, ou une colonne; mais il ne lui est pas indifférent d'avoir sa forme essentielle, la forme qui le fait ce qu'il est. D'ailleurs, même dans les limites de l'expérience, il y a bien un changement de formes et de matières; mais il n'y a pas de matière sans forme, ni de forme sans matière; et ce que nous *sentons*, c'est à la fois la forme et la matière, et non la matière sans forme, ou la forme sans la matière. C'est qu'il n'y a pas une matière éternelle, d'un côté, et, de l'autre côté, une forme périssable et accidentelle, qui viendrait s'ajouter à elle dans le temps, ou une forme éternelle d'un côté, et une matière périssable et contingente de l'autre, qu'on donnerait pour substrat à la première, également dans le temps; mais la forme et la matière sont toutes deux éternelles et indivisibles. Et, en effet, une forme sans matière, ou une matière sans forme ne sauraient se penser. Car la matière est faite pour la forme, et elle n'est telle que parce qu'elle est le substrat de la forme; et la forme est faite pour la matière, et elle n'est telle qu'autant qu'elle *forme* la matière. Par conséquent, la matière qui ne *matérialise* pas la forme, ou la forme qui ne *forme* pas la matière, ne sont que des abstractions. Et si l'on pense la forme sans la matière, on aura une forme qui sera identique à elle-même et qui *subsistera* par elle-même, c'est-à-dire, qui aura un substrat et une matière. Et si l'on pense une matière sans forme, on aura une matière indéterminée, mais qui, dans son indétermination, demeurera identique à elle-même, c'est-à-dire, on aura une matière dont l'indétermination constituera sa nature et son essence absolues, lesquelles la distingueront de toute autre chose, c'est-à-dire encore, la matière aura une forme. Par conséquent, la matière et la forme se pénètrent mutuellement, et elles

et autres; quelques-uns y comprennent le son) contiennent une négation, et, dans cette négation (les

constituent chacune une totalité, en ce sens que là où est la matière, là est aussi la forme, et là où est la forme, là est aussi la matière. Ainsi, la vraie matière est la matière *formée*, et la vraie forme est la forme *matérialisée*. On a, par conséquent, la *chose* qui est composée de plusieurs propriétés, mais de propriétés qui sont des *substances formées*, et des *formes substantivées*. La chose ainsi constituée est *telle* ou *cette* chose *(dieses Ding)*, et elle est telle chose, précisément parce qu'elle est composée de substances indépendantes qui se distinguent d'elle, et qui, en même temps, la déterminent. Or, par cela même que ces substances sont indépendantes de la chose, elles sont indifférentes à la chose, et leur réunion dans elle n'est qu'une réunion *inessentielle;* ce qui fait que la différence d'une chose d'avec une autre chose consiste seulement dans le nombre et l'agrégat des matières particulières qui la composent. Ces matières, par cela même qu'elles ne sont unies que par ce lien extérieur et inessentiel, c'est-à-dire, par et dans telle chose, vont, d'une part, au delà de telle chose, se continuent dans une autre chose, et le fait d'appartenir à telle chose n'est point une limite pour elles; et, d'autre part, elles ne se limitent pas l'une l'autre, et ne se suppriment pas, en tant qu'elles sont ainsi réunies. Par conséquent, la chose ainsi constituée n'est qu'une unité, une limite, un agrégat quantitatif de matières, et comme telle elle est essentiellement variable, et son changement consiste dans cette addition et cette soustraction perpétuelle de matières qui viennent se rencontrer en elle comme dans leur limite commune, mais qui lui sont en même temps indifférentes, et auxquelles elle est, à son tour, indifférente; de sorte que la chose est l'*aussi (auch)*, suivant l'expression de Hegel, c'est-à-dire, elle se compose d'une substance, mais *aussi* d'une autre substance, et ainsi de suite. La chose est, par conséquent, une *totalité* (§ 130), un rapport de substances, et partant de la matière et de la forme, mais un rapport qui contient une contradiction, et cette contradiction con-

pores), se trouvent d'autres matières indépendantes qui ont aussi des pores, et qui laissent pénétrer en

siste en ce qu'elle est, et qu'elle n'est pas, tout à la fois, telle matière et telle forme. C'est cette contradiction qui annule la *chose* et qui la fait passer dans le *phénomène — Erscheinung*. Voici sur ce dernier point la démonstration que je tire textuellement de la *Grande Logique*, liv. II, 2ᵉ part., p. 139 : « La chose fait le rapport réciproque des matières dont elle se compose *(besteht, subsiste*, ce qui diffère du simple *être)*, de façon que de deux matières l'une et l'autre subsistent en elle, mais de manière que l'une n'y subsiste qu'autant que l'autre n'y subsiste pas; et ainsi, autant que l'une d'elles y subsiste, l'autre y est par cela même supprimée. Mais la chose est, en même temps, leur *aussi*, ou ce en quoi l'autre subsiste *(das Bestehen des Andern*, le *subsister de l'autre)*. Par conséquent, là où subsiste une matière, l'autre ne subsiste pas, et cependant elle y subsiste *aussi*. Et il en est de même du rapport réciproque de toutes les matières. Puis donc qu'autant que l'une subsiste l'autre subsiste aussi, et qu'elle subsiste sous le même rapport—laquelle unité de subsistance est la limite *(die Ponctualität)* ou l'unité *négative* de la chose (voy. note suiv.) —ces matières se pénètrent l'une l'autre absolument; et comme, d'un autre côté, la chose n'est que leur *aussi*, et que les matières dans leurs déterminabilités se réfléchissent sur elles-mêmes, les matières sont indifférentes les unes à l'égard des autres, et elles se *pénètrent* sans se *toucher*. Les matières sont, par conséquent, essentiellement *poreuses*, de manière que l'une subsiste dans les pores de l'autre, ou là où l'autre ne subsiste pas. Mais cette dernière est aussi poreuse; par conséquent, la première subsiste dans les pores de cette dernière, ou là où cette dernière ne subsiste pas (*in dem Nichtbestehen. Dans le ne pas subsister*, expression plus abstraite et plus exacte, en ce que le mot *là* éveille l'idée, ou la représentation de l'*espace*, détermination qui n'appartient point à la logique, et qui enlève à la démonstration sa signification absolue), et ainsi de toutes les autres. La subsistance de l'une appelle, par conséquent, sa suppression et la subsistance de

elles d'autres matières. Les pores ne sont pas fondés sur l'expérience : c'est l'entendement qui les invente, l'entendement qui se représente ainsi le moment de la négation des matières indépendantes, et qui dissimule le développement ultérieur de la contradiction par cette explication obscure, suivant laquelle les matières se trouveraient les unes dans les autres à l'état d'indépendance et de négation réciproque tout à la fois. C'est là aussi ce qui arrive à l'égard de l'esprit, lorsqu'on introduit dans ses facultés ou dans ses différents modes d'activité une hypostase analogue. L'unité vivante de l'esprit est par là défigurée, et l'on n'y voit que des facultés qui agissent les unes sur les autres. De même que les pores (et ici il n'est pas question des pores qui se trouvent dans la matière organique, tels que le bois, la peau, etc., mais dans la couleur, le calorique, ou dans les métaux, les cristaux et autres matières semblables) n'ont

l'autre, et la subsistance de celle-ci appelle sa suppression et la subsistance de la première, et ainsi de toutes les autres. La chose est par conséquent la médiation qui se contredit elle-même, c'est-à-dire, elle est la contradiction formée par une matière indépendante que nie son contraire, ou, si l'on veut, par une matière qui subsiste et qui ne subsiste pas. Par là l'*existence* a atteint dans la *chose* à son complet développement, c'est-à-dire, elle a atteint à cet état où elle subsiste et ne subsiste pas, où elle est une existence indépendante et inessentielle tout à la fois, une existence dont la subsistance réside dans un autre qu'elle-même, ou qui a pour raison d'être de n'être pas (*ihre Nichtigkeit*, *sa nullité*). C'est là le *phénomène*. »

pas leur fondement dans l'expérience, de même la matière elle-même, puis la forme qui se distingue de la matière, la chose, comme ayant son être dans les différentes matières, ou bien comme subsistant par elle-même et ne recevant que des propriétés, tout cela est aussi le produit de l'entendement, réfléchissant qui, lorsqu'il observe et qu'il prétend exposer ce qu'il observe, engendre, à son insu, une métaphysique remplie de contradictions (1).

(1) Cette remarque se trouve développée dans la *Grande Logique*. En voici les passages principaux. « *Cette* chose (Voy. note précéd.) a deux déterminations ; d'abord elle est *cette* chose, et puis elle est l'*aussi*. L'*aussi* est ce qui dans l'intuition extérieure se produit comme *étendue*. Et le *cette*, l'unité négative, est le point (la *ponctualité*) de la chose. Les matières se trouvent agrégées dans ce point, et leur *aussi*, ou l'étendue est partout ce point ; car l'*aussi* en tant que chose, est essentiellement déterminé comme unité négative. Par conséquent là où est *cette* matière, dans ce même point se trouve l'autre. La chose n'a pas dans un lieu sa couleur, dans un autre lieu son odeur, dans un troisième lieu sa chaleur, etc., mais dans le même point où elle est chaude, elle est aussi colorée, acide, etc. — Or, comme ces matières ne sont pas l'une hors de l'autre, mais dans *cette* seule et même chose, on se les représente comme poreuses, de façon que l'une n'existerait que dans les interstices de l'autre. Mais celle qui se trouve dans ces interstices est aussi poreuse ; de sorte que dans ses pores se trouve aussi la première, et non-seulement celle-ci, mais la troisième, la dixième, etc., s'y trouvent aussi. Toutes sont poreuses, et dans les interstices de chacune d'elles se trouvent toutes les autres, comme la première se trouve, à son tour, dans les interstices de ces dernières. Elles forment par conséquent un agrégat d'éléments qui se pénètrent les uns les autres, de telle sorte que la matière qui pénètre une autre matière est, à son

B.

PHÉNOMÈNE.

§ CXXXI.

L'essence doit se manifester. C'est en se niant elle-

tour, pénétrée par celle-ci, et qu'ainsi elles pénètrent toutes en étant pénétrées, et, en pénétrant celles qui les pénètrent. Chacune est, par conséquent, posée comme sa propre négation, et cette négation fait la subsistance *(des Bestehen)* de l'autre; mais cette même subsistance est la négation de cette autre, et la subsistance de la première..... Les nouvelles expériences de la physique, concernant l'expansion de la vapeur dans l'air atmosphérique, et les mélanges des gaz, constatent un des côtés de la notion de la chose telle qu'elle s'est produite ici. Ainsi elles montrent, par exemple, qu'un certain volume contient la même quantité de vapeur, qu'il soit vide ou rempli d'air atmosphérique; et que les gaz peuvent se propager l'un dans l'autre, en se comportant l'un à l'égard de l'autre comme un espace vide; ou que du moins ils peuvent se propager sans se mêler chimiquement, de façon que l'un se propage à travers l'autre sans qu'il y ait discontinuité, et, en pénétrant l'autre, il demeure indifférent à son égard. C'est là un des côtés de la notion de la *chose*. Mais l'autre côté est que dans *cette* chose, une matière, se trouve là où est l'autre, et que la matière qui pénètre est pénétrée elle-même, et dans le même point, ou elle ne subsiste qu'en faisant immédiatement la subsistance d'une autre matière. C'est là, il est vrai, une contradiction. Mais la chose n'est que cette contradiction; et c'est par là qu'elle est *phénomène*. » A l'égard de l'esprit Hegel fait remarquer qu'on se comporte vis-à-vis de lui d'une manière analogue, c'est-à-dire qu'au lieu de saisir les facultés de l'esprit dans leur unité, et comme se pénétrant l'une l'autre, on se les représente comme juxtaposées, ou comme des matières qui sont dans les pores d'autres matières, mais qui ne se pénètrent point,

même qu'elle *apparaît* (1), et cela pour amener un nouvel état immédiat qui se compose de la *matière* et de la *forme*, dont la première constitue le moment de la réflexion intérieure, et partant, le moment *positif* (2), et la seconde, le moment de la réflexion extérieure, ou le moment *négatif* (3). L'essence ne se distingue de l'être que parce qu'elle *apparaît* (4), et le phénomène n'est que cette propriété développée. Par conséquent, l'essence n'est ni *au-dessous* ni *au delà* de ses manifestations ; mais par cela même que c'est l'essence qui *existe*, l'existence n'est qu'une manifestation de l'essence (5), c'est le monde phénoménal.

LE MONDE PHÉNOMÉNAL.

§ CXXXII.

Le phénomène existe de telle façon que sa matière

— Seulement l'esprit n'est pas une *simple chose*, mais l'unité dans laquelle toutes les contradictions se trouvent enveloppées et conciliées.

(1) *Schein* qu'il faut distinguer de l'*Erscheinung*. Voy. § suiv.

(2) Le texte dit, *Bestehen*, le *subsister*.

(3) Le texte dit, *sich aufhebender Bestehen* le *subsister qui se supprime lui-même*. Cette expression, ainsi que celle de la note précédente, est plus exacte, en ce que le *positif* et le *négatif* sont deux moments antérieurs, et qui sont enveloppés dans la matière et dans la forme.

(4) Voy. § 112 et suiv.

(5) C'est-à-dire que, comme l'existence est un moment de l'essence, et que le phénomène s'est dégagé de la *chose existante*, le phénomène n'est aussi qu'une manifestation de l'essence, un moment par et dans lequel l'essence se manifeste.

est immédiatement supprimée, et qu'elle ne constitue qu'un moment de la forme. La forme s'empare de l'élément *subsistant* (*das Bestehen*), ou de la matière, comme d'une de ses déterminations. Et ainsi le phénomène a sa raison d'être (*Grund*) dans la matière qui constitue son essence ; c'est le moment de la réflexion intérieure qui se pose en face de son état immédiat. Mais cela n'a lieu qu'à la condition que la matière soit aussi déterminée par la forme. Cette autre raison d'être du phénomène (1) est elle-même un autre phénomène, ce qui fait que la production des phénomènes s'opère en vertu d'une médiation infinie (2) de la matière par la forme, et partant par la suppression du phénomène. Cette médiation infinie constitue en même temps une unité de rapport, et l'existence ainsi développée forme une totalité, un monde de phénomènes et d'existences finies réfléchies.

b. LA FORME ET LE CONTENU (3).

§ CXXXIII.

L'ensemble des existences ainsi juxtaposées (4) qui compose ce monde de la manifestation de l'essence

(1) *Dieser sein Grund*. C'est-à-dire, la forme.

(2) *Unendliche Vermittlung*. C'est-à-dire, une série, un ensemble de phénomènes qui s'appellent et se suppriment l'un l'autre.

(3) *Inhalt und Form*.

(4) *Das Aussereinander Welt der Erscheinung*, — littéralement : « *L'extériorité réciproque du monde phénoménal.* »

est maintenant devenu une totalité, et ne constitue plus qu'un rapport simple avec soi. De cette manière le rapport de la manifestation de l'essence avec elle-même est complétement déterminé. Ce rapport contient la forme, qui, par suite de son identité, devient l'élément subsistant et essentiel. Par là la forme devient *contenu*, et, en développant sa déterminabilité, elle devient la *loi* du phénomène. C'est dans la forme qui ne s'est pas réfléchie sur elle-même que se trouve le côté négatif du phénomène, son élément variable et transitoire (1), et c'est cette forme qui est extérieure et indifférente au contenu.

REMARQUE.

Dans l'opposition de la forme et du contenu il est essentiel de bien comprendre que le contenu n'est pas dépourvu de forme, mais que, tout en étant extérieur à la forme, il la contient. La forme, pour ainsi dire, se dédouble. Lorsqu'elle se réfléchit sur elle-même elle est le contenu, lorsqu'elle ne se réfléchit pas sur elle-même, elle est une existence indifférente et étrangère au contenu. Ici se produit virtuellement (*an sich*) le rapport absolu de la forme et du contenu, et comme le renversement de l'un dans l'autre, de telle façon que le contenu n'est rien autre chose que la forme se changeant en contenu, et la forme n'est rien autre chose que le contenu se changeant

(1) Il veut dire que la forme n'est variable que lorsqu'elle n'est pas la *loi* même du phénomène. Voy. § suiv.

en forme. Ce changement est une des déterminations les plus importantes ; mais il n'est posé que dans le *rapport absolu*.

§ CXXXIV.

Mais l'existence *immédiate* est une déterminabilité de la matière aussi bien que de la forme (1) ; elle est, par conséquent, extérieure au contenu (2). Mais, par suite de la matière que le contenu renferme comme un de ses moments, cette *extériorité* lui est essentielle (3). Le phénomène se trouve ainsi posé comme *rapport*, en ce qu'un seul et même terme, le contenu, se produit en tant que forme développée, en tant qu'extériorité et opposition d'existences indépendantes, et, en même temps, en tant que leur rapport identique. Ce n'est que dans ce rapport que ces existences différentes sont ce qu'elles sont (4).

(1) Puisqu'elles existent d'abord à l'état immédiat, comme on l'a vu § CXXVI.

(2) Puisque dans le *contenu* la forme et la matière se sont *complétement* réfléchies l'une sur l'autre. Voy. § précéd., et plus bas, note 4.

(3) C'est-à-dire, qu'un contenu est extérieur à un autre contenu, parce qu'il a une matière.

(4) L'essence n'*apparaît* pas seulement *(scheint)*, mais elle se *manifeste (erscheint)*. La différence entre le *schein* — l'*apparaître* — et l'*erscheinung* — le *phénomène*, consiste en ce que, dans le premier, l'essence apparaît en elle-même et au dedans d'elle-même, tandis que dans la seconde elle se manifeste, ou apparaît extérieurement. Dans le premier, elle pose les éléments et les conditions de sa manifestation, et ce n'est que lorsque ces condi-

LE RAPPORT ABSOLU.

§ CXXXV.

a) Le rapport immédiat est celui du *tout* et des *parties*. Le contenu est le *tout*, et le *tout* ne subsiste que

tions sont achevées qu'elle se manifeste. L'*existence* touche au phénomène, mais elle n'est pas encore le phénomène. Ce qui existe *peut* ou *doit* se manifester, mais il ne se manifeste qu'autant qu'il est devenu *une chose*, ayant une *matière* et une *forme*, et qu'il a atteint ce moment où une chose subsiste et ne subsiste pas, où sa subsistance est la subsistance d'une autre chose, et partant sa propre non-subsistance ou négation, et où réciproquement la subsistance de cette dernière est sa propre négation et la subsistance de la première; contradiction qui amène le phénomène, ou qui, pour mieux dire, constitue le phénomène. (Voy. § cxxx.) On se représente généralement l'*être* et l'*existence* comme quelque chose de plus élevé que le phénomène. Mais, comme on le voit, l'*être* et l'*existence* elle-même ne sont que des abstractions, des déterminations imparfaites vis-à-vis du phénomène. L'*existence*, c'est l'essence qui ne possède pas encore les conditions nécessaires pour se manifester. Et c'est ce qu'on admet, au fond, lorsqu'on dit que l'œuvre réalisée vaut mieux que l'œuvre à l'état abstrait, ou de projet. D'où l'on voit aussi que le phénomène ne se produit pas en dehors de l'essence, mais qu'il n'est que l'essence qui se manifeste. Car l'essence ne peut manifester que sa propre nature, et le phénomène ne peut être que le phénomène de l'essence (§ cxxxi). —Voici maintenant les principales déterminations et déductions à partir du § cxxxi. On a 1° le phénomène, ayant un contenu et une forme; 2° la *loi* (*das Gesetz*, la manière dont le phénomène est posé), et l'opposition du monde phénoménal et du monde suprésensible (*erscheinende und an sich seyende Welt*), et 3° le rapport *essentiel* ou d'*essence* de ces deux mondes. — Et d'abord, il faut remarquer qu'il y a dans le phénomène un *contenu* et une *forme*. Le *contenu* diffère de la

par son opposé, les parties (la forme), lesquelles constituent leur contenu. Les parties se différencient, et

matière en ce que celle-ci a bien une forme et ne peut subsister sans elle (Voy. § CXXVII et suiv.), mais elle est en même temps indifférente à telle ou telle forme, tandis que le contenu et la forme sont inséparables, en ce sens que *tel contenu* a *telle forme*, et que, par conséquent, un contenu n'est tel que parce qu'il possède sa forme propre et développée. On pourrait dire que le contenu est la matière, mais la matière qui a été, pour ainsi dire, pénétrée par la forme, de telle sorte que, la matière étant donnée, la forme est donnée aussi et réciproquement. Ainsi, par exemple, un bloc de marbre peut devenir une colonne ou une statue, ou autre chose. Mais une statue cesse d'être statue dès qu'elle perd sa forme; et non-seulement il faut que la statue ait *une* forme, mais qu'elle ait sa forme véritable, la forme qui seule exprime et peut exprimer son contenu, de façon qu'avec sa forme son contenu lui-même disparaît. « Les véritables œuvres d'art, dit Hegel (*Grande Encyclop.*, 2e part., p. 265), sont celles où la forme et le contenu ne font qu'un. On pourrait dire que le contenu de l'Iliade est le siége de Troie, ou, mieux encore, la colère d'Achille. On aurait ainsi le *tout*, et cependant on aurait bien peu; car ce qui constitue l'Iliade est la forme poétique dont ce contenu a été revêtu. Le contenu de Roméo et Juliette est la mort des deux amants, amenée par la querelle des deux familles. Mais ce n'est pas là l'immortelle tragédie de Shakspeare. » Dans la véritable connaissance ou dans la science absolue, la forme et le contenu sont inséparables, de telle façon que la forme paraît et disparaît, si l'on peut dire ainsi, avec le contenu, et réciproquement. (Conf. mon *Introd.*, chap. XI et XII.) De même qu'il n'y a qu'une seule forme pour les idées ou les principes, qu'on les considère en eux-mêmes ou dans leurs rapports, de même il ne peut y avoir qu'une seule et absolue démonstration pour un seul et même objet. C'est une illusion que de croire qu'il y a plusieurs démonstrations. Lorsqu'il y a plusieurs démonstrations, ou l'une d'elles est la seule et vraie

constituent des éléments indépendants. Et cependant elles ne sont telles que par l'identité du rapport qui

démonstration, et en ce cas les autres ne sont pas des démonstrations, et elles sont superflues, ou bien aucune d'elles n'est une vraie démonstration, et en ce cas il n'y aura point de démonstration, car ce n'est pas par leur réunion qu'on obtiendra une démonstration absolue. — Le phénomène a donc une forme et un contenu. Cependant, comme il y a un côté *extérieur* dans le phénomène, la forme et le contenu ne coïncident pas toujours; je veux dire que le phénomène a une forme, mais qu'il n'a pas toujours sa forme véritable; par exemple, une œuvre d'art, ou une pensée, ou le corps, n'a pas toujours sa forme propre, la forme qui exprime le mieux son contenu. Cela fait que, dans le phénomène, la forme, tout en étant inséparable du contenu, demeure extérieure au contenu, c'est-à-dire, ne lui est pas encore identique. Et, en effet, le phénomène est, ainsi qu'on l'a vu (§ CXXX), la contradiction, laquelle consiste en ce que la *chose* ne subsiste qu'en se niant elle-même, et en posant une autre chose, laquelle, à son tour, ne subsiste qu'en se niant elle-même, et en posant la première. D'où il suit que le phénomène se réfléchit avec sa forme et son contenu sur un autre phénomène, ce qui veut dire qu'il y a dans le phénomène un côté extérieur qui affecte sa forme et son contenu, qui le rend dépendant d'un autre phénomène, et qui fait que sa forme et son contenu ne coïncident pas et ne sont pas identiques. Ainsi, il y a dans le phénomène deux éléments : l'élément par lequel il subsiste, ou l'élément *essentiel*, et l'élément par lequel il ne subsiste pas, ou l'élément *inessentiel*. C'est par ce dernier qu'il est transitoire, fini et soumis au changement. Cependant, cet élément *inessentiel* par lequel le phénomène ne subsiste pas, fait qu'un autre phénomène subsiste, lequel se trouve vis-à-vis du premier dans le même rapport. Par conséquent, la forme et le contenu d'un phénomène sont tellement liés à la forme et au contenu d'un autre phénomène, que la non-subsistance de la forme et du contenu de l'un fait la subsistance de la forme et du contenu de l'autre. Cette

les unit, ou bien parce qu'elles forment un tout par leur réunion. Or, l'assemblage des parties est le contraire et la négation des parties.

contradiction s'efface par ce mouvement réfléchi qui fait que la position — l'être-posé — le *Gesetztseyn* — d'un phénomène est la position de l'autre, et que l'on a ici une seule et même subsistance — *Ein Bestehen* — un seul et même terme qui subsiste sous les phénomènes différents. Par là le côté *inessentiel* du phénomène disparait, et l'on n'a que l'élément qui persiste, l'élément essentiel et invariable, c'est-à-dire, la *loi* — *das Gesetz* — du phénomène. La loi du phénomène n'est pas une simple forme, comme on a l'habitude de se la représenter; mais elle a un contenu, et le même contenu que le phénomène. La loi de la chute, par exemple, suppose et enveloppe le temps, l'espace, la matière, etc., lesquels constituent à la fois sa forme et son contenu; et c'est parce qu'on considère le temps, ou l'espace, ou la matière, dans leur état abstrait et séparément, que la loi apparait comme une pure forme. Ainsi donc, l'on a d'un côté la loi, et de l'autre le phénomène, et par conséquent une série, un monde de lois, monde qu'on peut appeler suprasensible en face du monde des phénomènes. Si l'on compare ces deux mondes, le monde des lois apparaitra d'abord comme formant l'élément essentiel, persistant et invariable, et le monde des phénomènes comme formant l'elément inessentiel et variable des choses. Cependant, à côté de l'élément inessentiel, il y a, on l'a vu, dans le phénomène, un élément essentiel, ce par quoi il subsiste, et par ce côté le phénomène est identique à la loi, et il lui est identique quant à la forme et quant au contenu. La différence entre le phénomène et la loi consisterait, par conséquent, en ce qu'outre l'élément essentiel, il y a dans le phénomène un élément inessentiel, cet élément par lequel il ne subsiste pas. Mais cet élément, qui apparait comme un élément inessentiel dans tel ou tel phénomène, est lui aussi un élément constitutif et invariable du monde phénoménal, puisque c'est en ne subsistant pas qu'un phénomène amène un second phénomène, et que celui-ci, à son

§ CXXXVI.

b) Au fond de l'unité et de l'identité de ce rapport, se trouve aussi un rapport négatif. Cela vient de ce

tour, amène le premier. Cet élément non subsistant et variable est donc, lui aussi, la *loi* du monde phénoménal, laquelle se trouve envelopper par là le double élément du phénomène, l'élément essentiel et l'élément inessentiel. C'est qu'en réalité le monde suprasensible et le monde phénoménal ne sont que deux faces d'une seule et même essence. Et, en effet, ce mouvement réfléchi du monde phénoménal, cette unité de rapport qui fait qu'un phénomène, en se réfléchissant sur un autre phénomène, se réfléchit au fond sur lui-même, n'est autre chose que la *loi* qui se pose elle-même dans le phénomène, et qui nie le phénomène tout en le posant, et qui le nie en le faisant passer dans un autre phénomène, tout en conservant leur unité et l'unité de leur rapport. La loi pose un phénomène, et elle nie ce phénomène pour poser un autre phénomène, lequel phénomène étant posé, le premier se trouve aussi ramené, et ainsi de suite pour tous les autres. Et, en niant sa première position, la loi nie sa propre position, c'est-à-dire, elle se nie elle-même, et elle se nie elle-même précisément parce qu'elle est la loi, et qu'elle fait l'unité et le rapport du monde phénoménal. C'est ainsi que la forme et le contenu de la loi se sont complétement développés. Le contenu de la loi n'est plus un contenu abstrait et indéterminé, mais un contenu concret et déterminé qui engendre et enveloppe les phénomènes, et les phénomènes, à leur tour, sont ramenés à leur unité dans la loi. Il n'y a rien dans le monde des phénomènes qui ne soit pas dans le monde des lois, et, réciproquement, il n'y a rien dans le monde des lois qui ne soit pas dans le monde des phénomènes. Ces deux mondes forment deux *totalités* qui se renversent, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'une dans l'autre, parce qu'elles ne sont, au fond, que deux faces d'une seule et même essence. La différence entre ces deux mondes est la différence du moment *immédiat* et du moment *médiat* et *réfléchi*. Si l'on

que le tout et les parties forment, tous deux, une médiation réciproque, qui conduit de l'un à l'autre. Tous les deux sont indépendants, et contiennent en même temps un rapport négatif, qui fait que chacun d'eux, en se réfléchissant sur lui-même, se différencie et se réfléchit sur l'autre, et réciproquement, en se réfléchissant sur l'autre, il revient à son premier rapport avec lui-même et à son état d'indépendance. C'est là la *force* et sa *manifestation extérieure* (1).

REMARQUE.

Le rapport du tout et des parties est un rapport immédiat, et, par conséquent, un rapport superficiel (2). C'est le changement de l'identité en la différence. On va du tout aux parties et des parties au

considère le moment *immédiat* de l'existence, on aura le monde phénoménal; si on considère le moment *médiat*, on aura le monde suprasensible. En d'autres termes, si l'on considère tel ou tel phénomène ou le simple *être* des phénomènes, on aura le monde phénoménal; si on considère les phénomènes dans leur totalité et dans leur rapport, on aura le monde suprasensible. Or, par cela même que l'essence conserve ici ces deux formes, on n'a pas encore l'identité de ces deux mondes, mais seulement un *rapport d'essence — Wesentliche Verhältniss.*

(1) *Kraft und ihre Aeusserung.* Manifestation, état extérieur, moment où la force devient extérieure à elle-même.

(2) *Gedankenlose.* C'est un rapport auquel s'arrête d'abord la faculté représentative, ou, considéré objectivement et en lui-même, c'est un agrégat mécanique et inerte où les diverses matières ne sont ramenées qu'à une unité extérieure. La force, au contraire, est une unité interne où le tout et les parties se trouvent identifiés. *Grande Logique*, liv. II, p. 170.

tout, et l'on oublie que chacun des deux membres de l'opposition est pris une fois comme tout, et une fois comme partie. Ou bien, comme les parties ne peuvent subsister que dans le tout, et le tout que par les parties, on considère l'un de ces deux termes comme l'élément essentiel, et l'autre comme l'élément inessentiel. Dans la forme superficielle du rapport *mécanique*, les parties sont considérées comme indépendantes l'une à l'égard de l'autre, et à l'égard du tout.

La divisibilité infinie de la matière fournit aussi un exemple de ce rapport. Elle n'est, pour ainsi dire, que l'alternation superficielle de ces deux termes. Une chose est d'abord prise comme tout, et puis on la détermine comme partie. L'on oublie ensuite cette détermination, et ce qui était partie devient le tout, lequel est de nouveau déterminé comme partie, et ainsi à l'infini. Cette infinité, considérée telle qu'elle est, c'est-à-dire comme infinité négative, est le rapport négatif des deux termes avec eux-mêmes, c'est la *force*, qui, dans son unité interne (1), est le tout identique à lui-même, mais qui détruit cette unité et se manifeste pour supprimer ensuite sa manifestation et revenir sur elle-même (2). La force, malgré cette

(1) *Als Insichseyn, en tant qu'être en soi.*

(2) En effet, si la *force* fait l'unité du *tout* et des *parties*, la divisibilité de la matière n'est qu'une division mécanique et extérieure d'un seul et même principe qui ne fait que changer d'état, mais qui demeure identique à lui-même à chaque degré de la

infinité, est aussi finie (1); car le contenu un et identique de la force et de sa manifestation ne constitue qu'une identité *en soi*, où chacun des deux termes du rapport ne forme pas l'identité concrète et *pour soi*, ou la totalité de tous les deux. Et ainsi ces termes sont encore distincts, et leur rapport est un rapport fini. D'où il suit que la force a besoin d'une sollicitation extérieure, qu'elle agit d'une manière aveugle, et que son contenu est, lui aussi, par suite de cette imperfection de la forme, contingent et limité; car le contenu n'est pas encore, de tous points, identique à la forme : il n'est pas encore posé comme *notion*, comme *but*, qui est déterminé en et pour soi. Cette distinction est de la plus grande importance, mais elle n'est pas aisée à saisir. C'est dans la notion du but qu'elle doit être d'abord déterminée d'une manière plus exacte. En négligeant cette distinction, l'on est amené à confondre Dieu avec la force, confusion à laquelle conduit surtout le Dieu de Herder (2). On dit ordinairement que la nature même de la force est inconnue, et que ce qu'on connaît, c'est sa mani-

division. Ainsi la matière n'est divisible à l'infini que parce qu'on s'arrête au rapport du tout ou des parties, et qu'on ne saisit pas leur élément commun, la *force*.

(1) C'est-à-dire que, bien que la force constitue l'unité du tout et des parties, et qu'à cet égard elle soit infinie, elle a un côté fini.

(2) En effet, pour Herder, Dieu c'est la force, qui se manifeste sous des formes diverses dans les produits de la nature et de l'art. Voy. ses *Idées sur la philosophie de l'histoire*.

festation. Mais, d'abord, la détermination du contenu de la force est la même que celle de sa manifestation, et, par conséquent, l'explication du phénomène (1) par une force est une tautologie vide. Ainsi, ce qui demeure inconnu n'est rien autre chose que la forme vide de la réflexion sur soi (2), par laquelle seulement la force se distingue de sa manifestation. Cette forme est cependant, elle aussi, une chose bien connue. Ensuite cette forme n'ajoute rien au contenu et à la loi (3), qui ne peuvent être connus que par leur manifestation. L'on prétend aussi, en général, qu'on ne peut rien affirmer relativement à la force; mais alors on ne conçoit pas pourquoi cette forme de la force a été introduite dans la science.

D'un autre côté, il est vrai de dire que la nature de la force n'est pas connue; mais cela vient de ce que nous ignorons encore ici la nécessité de la connexion intérieure de son contenu, ainsi que la nécessité de la limitation de ce dernier, et par conséquent de la dé-

(1) Parce que la force *en soi* et la force qui se manifeste dans le phénomène ne font qu'un, c'est-à-dire ne sont que deux moments différents d'une seule et même force. Conf. § CXXXIV.

(2) *Reflexion-in-sich,* qui forme un des moments de la réflexion, et qui appelle la *Reflexion-in-Anderes, réflexion sur un autre,* qui ici est l'activité, ou l'état extérieur de la force.

(3) C'est-à-dire que la *force en soi* est, comme la *chose en soi,* une abstraction, une simple forme où il n'y a pas de contenu, car le contenu de la force est dans son activité et sa manifestation extérieure. En d'autres termes, l'*en-soi* de la force est un moment nécessaire, mais c'est le moment le plus abstrait et le plus vide.

terminabilité qu'elle possède par l'intermédiaire d'un terme qui lui est extérieur (1).

§ CXXXVII.

La force, en tant qu'elle est le *tout* qui est dans un rapport négatif avec lui-même, se place dans un état de répulsion vis-à-vis d'elle-même, et se manifeste (2). Mais comme cette réflexion sur un autre, qui fait la différence des parties, est, en même temps, une réflexion sur soi, la manifestation de la force est un moyen terme à travers lequel la force revient sur elle-même, et se rétablit comme telle. C'est sa manifestation elle-même qui opère la suppression de la différence des deux termes qui sont compris dans ce rapport, et pose l'identité, qui fait en soi le contenu (3). La force trouve, par conséquent, sa vérité dans un rapport dont les côtés sont ici formés par le côté *intérieur* et le côté *extérieur* (4).

§ CXXXVIII.

Le côté *intérieur* est la raison d'être (5), considérée

(1) Hegel veut dire que la nature de la force ne peut être connue qu'à mesure qu'elle se développe, et lorsqu'on en possède toutes les déterminations et tous les rapports. Lorsque ces conditions font défaut, la force demeure inconnue.

(2) *Ist, diess, sich von sich abzustossen und sich zu äussern.*

(3) Le contenu de ce rapport est une identité *en soi*, et non *pour soi*, parce que les deux termes du rapport sont encore différenciés.

(4) *Das Innere und das Äussere, l'intérieur* et *l'extérieur*.

(5) *Grund*. C'est-à-dire un des éléments, une des déterminations

comme une simple forme d'un des côtés du phénomène et du rapport; c'est la forme vide de la réflexion sur soi qui se trouve en face de la forme de l'autre côté du rapport, de la forme également vide de la réflexion sur un autre. Ce qui fait leur identité, c'est le contenu, c'est l'unité de la réflexion sur soi et de la réflexion sur un autre, posée par le mouvement de la force. Elles forment ainsi chacune un seul et même tout, et c'est cette unité qui fait le contenu (1).

§ CXXXIX.

Ainsi le côté extérieur a : 1° le même contenu que le côté intérieur. Ce qui se trouve intérieurement dans la force s'y trouve aussi extérieurement. Le phénomène ne manifeste que ce qui est dans l'essence, et il n'y a rien dans l'essence qui ne se manifeste.

§ CXL.

Mais 2° le côté intérieur et le côté extérieur de l'essence sont aussi, en tant que déterminations de la forme, tout à fait opposés, en ce que le premier est posé par l'abstraction comme identité, et le second comme multiplicité ou réalité (2); mais, comme mo-

qui font que le phénomène et le rapport — qui est ici le rapport de la force — existent.

(1) C'est-à-dire qu'on les retrouve l'une dans l'autre, et que le contenu de la force est la réunion de toutes les deux.

(2) Si l'on sépare le côté intérieur du côté extérieur, le premier apparaîtra comme un *en-soi*, une identité abstraite, et le côté extérieur comme constituant le multiple, ou le réel,

ments d'une seule et même forme, ils sont identiques, et, par conséquent, ce qui est posé dans l'identité est aussi immédiatement posé dans la multiplicité, et les deux côtés du rapport s'identifient et se confondent (1).

REMARQUE.

C'est l'erreur ordinaire de la réflexion que de considérer l'essence comme une existence purement interne; mais celui qui considère ainsi l'essence se place en quelque sorte en dehors de l'essence elle-même, et fait de l'essence une abstraction vide et superficielle.

« Le génie lui-même, dit un poëte, ne saurait pénétrer dans la vie intime de la nature; trop heureux s'il en connaît l'enveloppe extérieure. » Il aurait dû dire plutôt que le génie ne connaît que l'enveloppe extérieure de la nature, lorsqu'il considère son essence comme une existence purement intérieure.

C'est parce que, dans l'*être* en général, ou même dans la perception sensible, la notion se trouve d'abord comme simple notion intérieure, qu'on peut dire d'elle qu'elle n'est pas en eux, mais hors d'eux; car

(1) Puisqu'ils s'appellent l'un l'autre, non-seulement ils ont un seul et même contenu, mais une seule et même forme, en ce que chacun d'eux, en se réfléchissant sur lui-même, se réfléchit sur l'autre, et en se réfléchissant sur l'autre il se réfléchit sur lui-même.

l'être et la perception sensible sont des états subjectifs et incomplets (1).

Dans la nature comme dans l'esprit, la notion, le but et la loi, tant qu'ils ne sont que des dispositions intérieures, n'ont que la valeur d'une pure possibilité. Ce sont des substances, des forces inorganiques et étrangères aux choses, et la science que l'on a d'elles est la science d'une troisième essence (2).

L'homme est, dans son activité extérieure, ce qu'il est intérieurement; car on ne dira pas sans doute que cela n'a lieu qu'à l'égard de la forme extérieure de son corps, et ses intentions, ses desseins, sa vie morale sont identiques à la forme extérieure qu'ils revêtent (3). Si on les sépare, ces deux moments, l'un d'eux sera aussi vide que l'autre.

(1) C'est-à-dire que, dans l'être en tant qu'être, la notion n'existe qu'en soi et virtuellement. Car autre chose est l'être en tant qu'être, autre chose est l'être en tant que notion, ou dans la notion. L'être, qui n'est que l'être, est l'être sensible ou extérieur. Voy. 1er vol., § LXX, p. 335, et plus bas, § 158 et suiv.

(2) *Eines Dritten*. En effet il y aura la chose et son essence, et à côté d'elles, l'essence qui ne s'est pas manifestée. C'est une des objections d'Aristote contre la théorie des idées, bien qu'Aristote ne la présente pas de la même manière. Voy. mon *Introd.*, p. 24.

(3) « Il est de la plus grande importance, dit Hegel (*Grande Encyclopédie*, § 140), dans l'étude de la nature et du monde spirituel, de bien saisir ce rapport de l'*intérieur* et de l'*extérieur*, et de se préserver de l'erreur qui fait croire que le premier seul constitue l'élément essentiel, et que l'autre, au contraire, n'est qu'un élément indifférent et inessentiel des choses. Nous tombons d'abord dans cette erreur, lorsque nous ramenons la différence de la nature et de l'esprit à la différence abstraite de l'in-

§ CXLI.

Ces deux moments abstraits et vides, où leur contenu identique se trouve encore à l'état de rapport, se

térieur et de l'extérieur. Pour ce qui concerne la nature, il faut dire qu'elle n'est pas seulement extérieure pour l'esprit, mais qu'elle est en soi l'extériorité en général, et cela dans ce sens que l'idée, qui fait le fond commun de la nature et de l'esprit, n'est contenue qu'extérieurement dans la nature. Mais aussi, et par cela même, elle n'y est contenue qu'intérieurement. c'est-à-dire comme une chose cachée, à l'état virtuel, et non en tant qu'idée.

Si l'entendement abstrait oppose, à cette manière de saisir la nature, ses disjonctions, son ceci, ou cela, il y a d'un autre côté notre conscience naturelle, et plus expressément encore notre conscience religieuse, qui nous disent que la nature, tout aussi bien que le monde spirituel, est une manifestation de Dieu, et que leur différence consiste en ce que la nature ne saurait atteindre à la conscience de l'essence divine, tandis que la connaissance de cette essence est l'objet spécial de l'esprit, et d'abord de l'esprit fini. Ceux qui considèrent l'essence de la nature comme une chose purement intérieure, et qui, pour cette raison, nous serait inaccessible, se placent au point de vue de ces anciens qui considéraient Dieu comme jaloux, doctrine qui a été combattue par Platon et par Aristote. Ce que Dieu est, il le communique et le manifeste, et il le manifeste d'abord dans et par la nature. Il faut ensuite remarquer que l'imperfection d'un objet consiste à n'être qu'une chose purement intérieure, et partant une chose purement extérieure, ou, ce qui revient au même, à n'être qu'une chose purement extérieure, et partant une chose purement intérieure. Ainsi, par exemple, l'enfant est, en tant qu'homme en général, un être raisonnable; seulement la raison de l'enfant comme tel, n'est d'abord qu'un élément *intérieur*, c'est-à-dire une disposition naturelle, une vocation, etc.; et cet élément purement intérieur prend pour l'enfant la forme d'une

détruisent en passant l'un dans l'autre. Leur contenu n'est rien autre chose que leur identité (§ 138) ; ce

chose purement extérieure, en tant qu'il est la volonté de ses parents, et la doctrine de ses maîtres, qui l'entourent comme un monde rationnel. L'éducation et le développement de l'enfant consistent ensuite en ce que sa raison, qui n'était d'abord en lui qu'à l'état virtuel, et qui existait *pour les autres* — les hommes faits — existe aussi *pour lui*. Ainsi, la raison qui ne se trouvait chez l'enfant qu'à l'état de possibilité intérieure, se réalise (devient extérieure) par l'éducation, et réciproquement, la moralité, la religion et la science, qui n'avaient que la forme d'une autorité extérieure, sont maintenant saisies par la conscience comme un élément propre et intérieur... On peut voir aussi par là ce qu'il faut penser de celui qui, de ses actions insignifiantes et même coupables, en appelle à ses dispositions internes, et à l'importance de ses intentions et de ses desseins. Il peut arriver qu'un individu voie ses meilleures intentions et ses plans les mieux combinés échouer contre l'opposition des circonstances extérieures ; mais, en général, ici aussi l'unité de l'intérieur et de l'extérieur trouve son application, de telle sorte qu'il est vrai de dire de l'homme que tel il est, telles sont ses actions, et, à la vanité menteuse qui est fière de son importance interne, il faut opposer la parole de l'Évangile : « Vous les connaîtrez par leurs fruits. » Cette parole remarquable trouve son application non-seulement dans la morale et la religion, mais dans la science et l'art. Pour ce qui concerne ce dernier, il se peut qu'un maître pénétrant, en remarquant l'aptitude particulière d'un enfant, exprime l'opinion qu'il y a en lui un Raphaël ou un Mozart, et la suite montrera jusqu'à quel point son opinion était fondée. Mais lorsqu'un mauvais peintre ou un mauvais poëte se console en pensant que son esprit (le texte dit *intérieur*) est rempli de hautes conceptions idéales, il a là une pauvre consolation, et s'il prétendait qu'on devrait le juger, non par ses œuvres, mais par ses intentions, une telle prétention serait avec raison rejetée comme inadmissible et insensée. C'est le même

sont eux qui achèvent l'évolution de l'essence dans la sphère de l'*apparence*. La manifestation de la *force*

cas, mais en sens inverse, lorsqu'en jugeant ceux qui ont accompli de grandes actions, on s'appuie sur cette différence de l'intérieur et de l'extérieur, pour nous dire qu'extérieurement il en est ainsi, mais qu'intérieurement il en est tout autrement, et que ces actions n'ont eu d'autre mobile que la satisfaction d'un sentiment de vanité, ou de quelque autre passion vulgaire. C'est là le jugement de la jalousie qui, incapable elle-même de produire de grandes choses, veut rabaisser et faire descendre tout ce qui est grand à sa mesure. Contre cette manière de voir, il faut rappeler cette belle expression de Gœthe : qu'en présence des grandes qualités de ses adversaires, il n'y a d'autre moyen de salut que l'amour. A l'égard de cette habitude qu'on a de déprécier les actions louables des autres, en les accusant de fausseté et d'hypocrisie, on doit remarquer que l'homme peut sans doute dissimuler et cacher plusieurs choses, mais qu'il ne peut pas cacher son intérieur en général, qui, dans le *decursus vitæ*, doit se manifester, de sorte que, même sous ce rapport, il faut dire que l'homme n'est rien autre chose que la suite de ses actions. C'est surtout cette manière d'écrire l'histoire, qu'on a appelée pragmatique, qui, dans les temps modernes, s'est plue à appliquer aux grandes figures historiques cette distinction de l'intérieur et de l'extérieur, et qui a par là altéré la simple intelligence de leurs actions. Au lieu de se borner à raconter simplement les grandes choses que ces héros ont accomplies, au lieu de reconnaître que leur intérieur est en harmonie avec leurs actions, on s'est cru autorisé et obligé à rechercher, au-dessous de ce qui est à la surface et au grand jour, des motifs cachés, et l'on a pensé que, plus l'historien est profond, plus il lui appartient de dépouiller de son auréole le héros dont on avait jusqu'ici célébré les actions, et, en montrant le mobile et la vraie signification de ces actions, de le faire descendre au niveau de la médiocrité. On a recommandé, comme auxiliaire de cette manière d'écrire l'histoire, l'étude de la psychologie, parce que par elle

pose l'existence de l'élément interne de l'essence, et cette position s'accomplit par l'intermédiaire de ces deux moments abstraits. Mais cet état de médiation disparaît, ce qui amène un état immédiat où l'élément interne et l'élément externe de l'essence sont identiques en et pour soi, et leur différence n'est plus qu'un moment que la notion a traversé. Cette identité est la *réalité concrète* (1).

on peut connaître quels sont les mobiles qui déterminent l'homme à agir. La psychologie, à laquelle je veux faire allusion, n'est que cette petite connaissance de l'homme qui, au lieu de s'attacher à ce qu'il y a d'universel et d'essentiel dans la nature humaine, ne s'occupe que de ce qu'il y a de particulier et de contingent dans les motifs, les passions, etc. Ainsi, lorsque armé de ce procédé psychologico-pragmatique, l'historien se trouve en présence des grandes actions, et des motifs qui les ont produites, et qu'il a à choisir entre les intérêts substantiels de la patrie, de la justice, de la vérité religieuse, etc., d'une part, et les intérêts subjectifs de la vanité, de l'ambition, de la cupidité, etc., de l'autre, il se décidera pour ces derniers, parce qu'autrement cette opposition, qu'il a admise à l'avance entre l'intérieur (l'intention de l'agent) et l'extérieur (la réalité, le contenu de l'action) ne pourrait être maintenue. Or, comme en réalité l'intérieur et l'extérieur ont le même contenu, il faut admettre en présence de cette pénétration de maître d'école, que, si les héros que nous offre l'histoire n'avaient été mus que par un intérêt subjectif et formel, ils n'auraient pas accompli ce qu'ils ont accompli, et, par conséquent, il faut reconnaître ici aussi cette unité de l'intérieur et de l'extérieur, et dire que les grands hommes ont voulu ce qu'ils ont fait, et ont fait ce qu'ils ont voulu. »

(1) Le rapport *essentiel*, ou *absolu* se développe à travers trois rapports : le *tout* et les *parties*, la *force* et sa *manifestation*, et l'*intérieur* et l'*extérieur*. — Et d'abord le caractère du rapport

LA RÉALITÉ CONCRÈTE (1).

§ CXLII.

La réalité concrète est l'unité immédiate de l'es-

essentiel consiste en ce que les deux termes du rapport non-seulement sont inséparables, et se réfléchissent l'un sur l'autre, mais ils forment deux *totalités* indépendantes, et en même temps identiques, de façon que chaque totalité, tout en étant elle-même, et en subsistant par elle-même, n'est elle-même que par l'autre, et ne subsiste par elle-même qu'en subsistant par l'autre. Ainsi, un côté du rapport est une totalité qui a essentiellement un terme opposé, qui se continue dans ce terme, et qui, en se continuant dans ce terme, devient phénomène, de sorte que son existence n'est pas son existence, mais l'existence de l'autre terme du rapport. — Le premier rapport d'essence est le rapport du *tout* et des *parties*. Dans ce rapport, le monde suprasensible est devenu le *tout*, et le monde phénoménal, le monde de la différence et de la multiplicité, est devenu les *parties*. Maintenant, si l'on considère le premier terme du rapport, le tout, on verra que le tout

(1) *Wirklichkeit*, laquelle se distingue de la *Realität*, qui n'est qu'une détermination de l'être. L'être qui a une qualité, le *quelque chose*, a une réalité (§ 91). La *Wirklichkeit* n'est pas seulement l'être, mais l'essence, et elle touche à la notion. Comme il n'y a pas un mot en français pour la distinguer de la *Realität*, je l'ai traduite par *réalité concrète*. Du reste, comme c'est l'idée qui détermine la valeur du mot, peu importe qu'on emploie le mot *réalité concrète*, ou tout simplement *réalité*, l'essentiel étant de savoir de quelle réalité il s'agit ici, ce qui se trouve en partie déterminé par ce qui précède, et ce qui sera plus complétement déterminé par ce qui va suivre. — Il en est d'ailleurs de ce mot comme des mots *existence*, *chose* (§§ 123, 124), ou des mots *objet*, *notion*, etc., ainsi qu'on le verra plus bas; je veux dire que ces mots se trouvent définis par leurs notions.

sence et de l'existence, ou de l'*interne* et de l'*externe*. La manifestation de la réalité est aussi la réalité;

que le tout est une unité réfléchie, qui existe pour soi, mais qu'il est, en même temps, une unité négative qui se repousse elle-même, et qui est extérieure à elle-même. Le tout trouve, par conséquent, sa subsistance dans son opposé, dans la multiplicité immédiate, dans les parties; c'est-à-dire, il se compose de parties, et il n'est le tout que par les parties. Il forme, il est vrai, leur rapport et leur totalité indépendante; mais il n'est, par cela même, qu'un terme relatif, car ce qui fait cette totalité c'est plutôt son opposé, c'est-à-dire les parties, et, par conséquent, ce qui le fait subsister n'est pas en lui-même, mais dans les parties. Et ainsi les parties constituent, elles aussi, la totalité du rapport. Elles forment, elles aussi, de leur côté, des éléments immédiats et indépendants vis-à-vis de l'élément réfléchi, ou le tout, et elles existent pour soi. Et cependant le tout constitue un de leurs moments, et il fait leur rapport, car sans le tout, ou en dehors du tout, il n'y a point de parties. En tant qu'elles constituent des éléments indépendants, ce rapport n'est qu'un moment qui leur est extérieur, et à l'égard duquel elles sont indifférentes. Mais en tant qu'existences multiples, les parties convergent les unes vers les autres, et elles ne subsistent que dans leur unité réfléchie, c'est-à-dire le tout. Et ainsi le tout et les parties se conditionnent et s'appellent réciproquement, et comme l'un des côtés du rapport ne subsiste que dans et par l'autre, on a une unité de rapport où le tout et les parties ne forment plus que deux moments; ce qui fait que, soit qu'on prenne l'un ou l'autre de ces côtés, on aura ce côté et le côté opposé; ce qui veut dire, en d'autres termes, que le tout est égal aux parties, et que les parties sont égales au tout. Le tout, il est vrai, n'est pas égal aux parties, en tant que parties — aux parties prises séparément, — ni les parties ne sont égales au tout, en tant que tout. Mais les parties, en tant que parties, c'est-à-dire en dehors du lien qui les lie au tout, ne sont pas des parties, et le tout qui n'est pas le tout des parties, ou en dehors du rapport qui le lie aux parties, n'est

car celle-ci se trouve d'une manière essentielle dans ses manifestations, et n'est elle-même une chose *es-*

pas le tout. Cette égalité du tout et des parties fait que chaque terme ne trouve pas sa subsistance et son indépendance en lui-même, mais dans l'autre; et cet autre qui le fait subsister est le terme qu'il présuppose d'une manière immédiate; de sorte que chaque terme est le premier et fait le commencement du rapport, et il n'est pas le premier, et il trouve son commencement dans l'autre. Par là, les termes du rapport ont perdu leur forme immédiate, et ils ne sont plus qu'autant qu'ils se posent et se médiatisent réciproquement; et ils sont ainsi posés qu'en tant que termes immédiats ils se suppriment eux-mêmes, et passent dans l'autre, formant ainsi un rapport, ou une unité négative, dans lequel chacun d'eux est ainsi conditionné par l'autre que ce dernier constitue l'élément positif de son existence. Ainsi déterminé, le rapport a cessé d'être le rapport du tout et des parties, et a passé dans le rapport de la *force* et sa *manifestation*. Le rapport du tout et des parties est un rapport immédiat et extérieur auquel s'arrête la faculté représentative, ou bien considéré objectivement, c'est un agrégat mécanique dans lequel la multiplicité des matières indépendantes est ramenée à l'unité, mais à une unité qui leur est extérieure. Dans le rapport de la *force* et sa *manifestation*, au contraire, les deux termes du rapport ont cessé d'être indifférents et extérieurs l'un à l'autre. La *force* est le *tout*, mais elle est le tout qui en se manifestant se continue dans ses parties, ou dans ses manifestations. Le tout, bien qu'il soit composé de parties, cesse d'être un tout, en tant qu'il est partagé, tandis que la force est telle, qu'en se manifestant elle demeure identique à elle-même; car sa manifestation est aussi une force. Et, en effet, la force *agit*, et l'activité n'est pas un état accidentel ou extérieur de la force; mais elle est immédiatement donnée dans la force elle-même, car une force absolument inactive n'est point une force. La force agit donc, et en agissant elle se manifeste, et non-seulement elle se manifeste, mais elle agit sur un *autre* qu'elle-même. Cet autre qu'elle-même n'est pas une *chose* ou une *matière* déterminée;

sentielle qu'autant qu'elle est une existence *(Existenz)* extérieure immédiate.

car la *chose* et la *matière* sont des moments qu'on a déjà traversés, et qui n'ont plus de signification ici (§§ 125 et 126). Par conséquent cet *autre* sur lequel la force agit est une autre force comme elle; c'est une force qu'elle présuppose, et qui est la condition de son activité. C'est là la finité de la force. La force n'est pas seulement finie parce qu'elle rencontre un obstacle, ou une autre force, mais parce que son activité ne s'exerce qu'à la condition d'être sollicitée par une autre force. Le commencement absolu du mouvement n'est donc pas inhérent à la force. Car la force n'est pas encore le *but* qui se détermine lui-même, mais elle est déterminée à agir, et étant déterminée à agir, elle agit, en tant que force, d'une manière aveugle; ce qui fait que Dieu conçu comme force est un Dieu sans conscience et sans pensée. Ainsi donc, l'on a deux forces, ou la force active qui présuppose une autre force comme condition de son activité. La force présupposée est un obstacle — *Anstoss* — vis-à-vis de la première, mais un obstacle qui la sollicite à agir (le mot *Anstoss* a, en allemand, la double signification d'obstacle et d'impulsion. « L'une des deux forces, dit Hégel (*Grande Logique*, liv. II, IIe part., p. 175), est d'abord déterminée comme force qui *sollicite—sollicitirende—* et l'autre comme force *sollicitée*. Ces déterminations de la forme apparaissent ainsi comme les différences *immédiates* des deux forces. Mais ces différences se médiatisent essentiellement l'une l'autre. L'une des deux forces est en effet sollicitée; cette sollicitation est une détermination qui lui vient du dehors. Mais c'est elle-même qui les présuppose (puisqu'elle est la condition de son activité); et elle est une force qui se réfléchit essentiellement sur elle-même, et qui supprime la sollicitation, en tant que sollicitation extérieure. Qu'elle soit sollicitée, c'est, par conséquent, son propre fait, ou, en d'autres termes, c'est elle-même qui fait que l'autre force est une force en général, et une force qui sollicite. La force qui sollicite, à son tour, est dans un rapport négatif avec la première, en ce qu'elle supprime en elle son

REMARQUE.

On a vu précédemment se produire comme formes immédiates l'*être* et l'*existence*. L'être est un terme im-

côté extérieur (le texte dit *Aeusserlichkeit*, son *extériorité*. Elle supprime ce côté, puisqu'elle est la condition qui fait que la force se réfléchit sur elle-même), et par là elle pose une détermination en elle (le texte dit *ist setzend — elle est posante*). Mais elle n'est telle que par la présupposition d'une autre force qui est placée vis-à-vis d'elle ; ce qui veut dire qu'elle ne sollicite qu'autant qu'elle contient, elle aussi, un côté extérieur, et partant qu'autant qu'elle est sollicitée. En d'autres termes, elle n'est une force qui sollicite qu'autant qu'elle est sollicitée à solliciter. Par conséquent, la première force n'est, à son tour, sollicitée qu'autant qu'elle sollicite elle-même l'autre force à la solliciter. Et ainsi chacune d'elles est sollicitée par l'autre ; et la force ne sollicite, en tant que force active, que parce qu'elle est sollicitée par l'autre ; et la sollicitation qu'elle reçoit, c'est elle-même qui la sollicite. Par conséquent l'impulsion donnée et l'impulsion reçue, ou la manifestation active et la manifestation passive, ne sont pas des états immédiats, mais médiatisés ; chacune des deux forces est ainsi déterminée qu'elle a vis-à-vis d'elle l'autre, qu'elle est médiatisée par l'autre, et que c'est elle-même qui pose et détermine cette dernière... Ainsi, ce que la force manifeste réellement, c'est que son rapport avec une autre force est un rapport avec elle-même, et que sa passivité est enveloppée dans son activité. L'impulsion par laquelle elle est sollicitée à agir, est son propre fait. Le moment extérieur qui en résulte n'est pas un moment immédiat, mais un moment médiatisé par elle ; et son identité essentielle avec elle-même n'est pas non plus un moment immédiat, mais un moment médiatisé par sa négation ; ce que manifeste, en un mot, la force, c'est que son *extériorité est identique avec son intériorité*. »

Le rapport du tout et des parties constitue un rapport immédiat et extérieur, le rapport de la force et de sa manifestation con-

médiat qui ne se réfléchit pas sur lui-même, et qui passe dans un autre terme. L'existence est l'unité immé-

stitue vis-à-vis du premier un rapport médiat et intérieur. Le mouvement de la force a amené l'unité de l'*extériorité* et de l'*intériorité*. — L'extérieur est intérieur, et l'intérieur est l'extérieur; ou ce qui est extérieurement est intérieurement, et ce qui est intérieurement est extérieurement. Et, en effet, l'extérieur n'est pas seulement tel par rapport à l'intérieur, mais il est l'extérieur de l'intérieur, et réciproquement l'intérieur n'est pas seulement tel par rapport à l'extérieur, mais il est l'intérieur de l'extérieur. Si l'on considère dans une chose le *contenu* on aura l'*extérieur* et l'*intérieur* dont le contenu formera l'unité. Par conséquent l'*intérieur* et l'*extérieur* sont tellement unis dans le contenu, qu'ils se pénètrent réciproquement, et qu'ils pénètrent le contenu, de façon que l'extérieur ne saurait subsister sans l'intérieur, ni l'intérieur sans l'extérieur, ni le contenu sans eux. Ainsi considérés, l'intérieur et l'extérieur ne sont que deux formes du contenu. Mais le contenu ne subsiste pas sans eux, et il n'est leur totalité qu'autant qu'il est tous les deux, et si on le considère indépendamment d'eux, c'est une chose qui leur est *extérieure*, et qui par cela même est une chose *intérieure*. Ainsi l'intérieur qui n'est que l'intérieur est immédiatement l'extérieur, par cela même qu'il n'est que l'intérieur, et l'extérieur qui n'est que l'extérieur est l'intérieur, par cela même qu'il n'est que l'extérieur. Par conséquent, une chose qui n'est d'abord qu'intérieure est par là même une chose extérieure, et réciproquement. Par exemple, le germe ou l'enfant n'est d'abord qu'*intérieurement* la plante, ou l'homme. Mais en tant que germe, la plante, ou l'homme n'est qu'une chose immédiate, ou *extérieure*, vis-à-vis de la plante, ou de l'homme développé. Ou bien l'esprit en puissance est l'esprit à l'état interne, et l'esprit développé est l'esprit à l'état externe. Mais d'un autre côté l'esprit en puissance est l'esprit encore extérieur à lui-même, et l'esprit développé est l'esprit qui a pénétré dans l'intimité de sa nature. — Ainsi, l'intérieur et l'extérieur ne sont que deux côtés d'un seul et même tout; ou plutôt c'est

diate de l'être et de la réflexion, et, par conséquent, *phénomène* (§ 123). Elle sort d'une raison d'être et s'absorbe dans une autre raison d'être (§ 121). Le *Réel* pose cette unité (1), ce rapport, où les termes

ce même tout qui se renverse, si l'on peut ainsi dire, de l'un dans l'autre. Le contenu est la forme elle-même, en ce qu'il se différencie, et se pose, d'un côté, comme extériorité, et de l'autre comme intériorité. L'extérieur et l'intérieur forment ainsi deux totalités qui passent l'une dans l'autre; et ce passage constitue leur identité immédiate, laquelle est aussi une identité médiate en ce que chacun d'eux n'est que par l'autre ce qu'il est en soi, c'est-à-dire, il est la totalité du rapport. A son tour, le contenu ne trouve son identité que dans l'identité de ces deux côtés, et dans le passage de l'un à l'autre. Par là l'intérieur et l'extérieur se sont complétement développés. L'essence non-seulement se manifeste extérieurement, mais sa nature consiste à se manifester, et il n'y a rien en elle qui ne se manifeste. Et en se manifestant elle ne manifeste qu'elle-même, et ne se manifeste qu'au dedans d'elle-même. Cette unité du côté intérieur et du côté extérieur de l'essence est la *réalité concrète*.

(1) *Das Wirkliche ist das Gesetztseyn jener Einheit.* Littéralement : « *Le Réel est l'être-posé de cette unité,* » c'est-à-dire que la réalité concrète enveloppe et réalise ce qui n'était qu'en soi dans les déterminations précédentes. Le *Réel*, tel qu'il s'est produit, et tel qu'il faut l'entendre ici, est l'unité de l'interne et de l'externe, de façon que si l'on sépare un de ces deux éléments on n'a plus la réalité. Ainsi, par exemple, si l'on a, d'une part, une pensée, un plan, un dessein, et, de l'autre, la réalisation de ce dessein, la réalité n'est ni dans le dessein, ni dans sa réalisation, pris séparément, mais dans leur unité; de sorte que ni un dessein (intérieur) non réalisé (extérieur), ni une chose réalisée qui n'est pas l'œuvre d'un dessein n'est pas la réalité. Et, en prenant un exemple dans un rapport absolu et plus vrai, la réalitée extérieure, la nature sans l'idée, ou l'idée qui ne s'est pas réalisée

sont devenus identiques. Par conséquent, il ne se fait plus en lui ce passage, ce mouvement d'un terme à l'autre, mais sa manifestation extérieure est l'œuvre de sa propre énergie. En se réfléchissant sur elle, il ne fait que se réfléchir sur lui-même, et son existence est la manifestation de lui-même, et non d'un terme autre que lui.

extérieurement n'est pas la réalité. Voilà pourquoi l'*existence*, la *chose*, le *phénomène*, etc., ne sont pas des réalités ; ou si l'on veut, ils sont des réalités, mais ils ne sont pas la réalité concrète et absolue. « D'un côté dit Hegel (*Grande Encyclop.*, § 142), les idées ne sont pas tellement et si exclusivement fixées dans notre cerveau, et elles ne sont pas aussi impuissantes que leur action et leur réalisation dépendent de notre volonté, mais elles sont plutôt elles-mêmes les principes vraiment actifs (*das schlechthin Wirkende*) et réels; et, d'un autre côté, la réalité (extérieure) n'est pas aussi mauvaise et aussi irrationnelle que l'homme pratique superficiel, qui s'est brouillé avec la pensée, l'imagine. La réalité concrète, qui est d'abord ici l'unité de l'interne et de l'externe, à la différence du simple *phénomène*, est si peu en opposition avec la raison, elle est si peu étrangère à la raison, qu'elle est plutôt ce qu'il y a de rationnel, et que ce qui n'est pas rationnel doit par cela même être considéré comme privé de réalité. Le langage ordinaire est d'accord avec cette vérité. C'est ainsi que nous disons, par exemple, qu'un poëte, ou un homme d'État qui ne sait réaliser rien de solide, ou de rationnel, n'est pas un vrai poëte, ou un véritable homme d'État. » — Hegel fait aussi remarquer, à cet égard, que la véritable différence entre Platon et Aristote n'est pas que le premier admet les idées, et que le second les rejette ; mais que Platon ne saisit qu'un côté de la réalité absolue, — le côté intérieur, — tandis qu'Aristote s'applique à saisir la réalité dans l'unité des deux côtés.

§ CXLIII.

La réalité, par là même qu'elle est ce terme concret, contient ces déterminations et leur différence (1), déterminations et différence qu'elle développe par la raison même qu'elle les contient, mais qui sont déterminées en elle comme une apparence, comme des termes qui ne sont que posés (2).

En tant qu'identité en général, la réalité est d'abord la *possibilité*. C'est la réflexion intérieure (*Reflexion in sich*) qui est posée comme essence abstraite et inessentielle; car la possibilité est un élément essentiel de la réalité, mais de manière à n'être qu'une simple possibilité (3).

REMARQUE.

Kant a considéré la *possibilité*, ainsi que la *réalité* et la *nécessité*, comme des modalités, « *parce que*,

(1) Indiqués dans la remarque du § précéd.

(2) *Als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind*. C'est-à-dire, que les déterminations qui précèdent se retrouvent dans la réalité et se développent avec elle; mais que, par cela même que la réalité les enveloppe dans son unité, elles ne sont vis-à-vis d'elle que des *apparences*, ou elles ne font qu'apparaître; elles sont posées, mais elles ne se posent pas elles-mêmes, puisqu'elles sont posées par la réalité, et qu'elles sont absorbées par elle.

(3) Toute réalité est *identique*, en ce sens que toute réalité doit être *possible*. C'est là une condition de la réalité, condition abstraite et appartenant au moment immédiat de la réflexion sur soi, parce qu'elle se distingue de la réalité dans son état concret, ce qui fait qu'elle est posée comme un élément *inessentiel* de la réalité.

ce sont ses paroles, *ces déterminations n'ajoutent rien à la valeur objective de la notion, mais elles ne font qu'exprimer son rapport avec la faculté de connaître.* » Dans le fait, la possibilité est une abstraction vide de la réflexion intérieure. Elle est ce qu'a été précédemment la forme intérieure (*das Iinnere*) de l'essence. Seulement cette forme se trouve ici déterminée comme supprimée, et réalisée comme forme à la fois intérieure et extérieure (1); et cela de manière qu'elle ne soit qu'une simple modalité, une abstraction insuffisante, et qui, lors même qu'elle est considérée dans son état concret, n'a de réalité que dans la pensée subjective.

La réalité et la nécessité, au contraire, ne sont pas de simples modes, ou manières d'être subjectives (2), mais bien plutôt l'opposé, c'est-à-dire, l'être concret et achevé (3).

(1) Le texte dit : « *Als äusserliche Innre bestimmt.* » Littéralement : « Déterminé comme interne-externe, » ce qui veut dire que la possibilité enveloppe les deux côtés de l'essence, l'interne et l'externe.

(2) Le texte dit : « *Eine blosse Art und Weise für ein Anderes — un simple mode et manière d'être pour un autre.* » En effet, la possibilité est une *modalité* qui n'existe pas pour elle-même, mais pour un autre, c'est-à-dire, pour la réalité concrète.

(3) *Das in sich vollendete Konkrete.* C'est-à-dire, la *substance*, la *cause*, etc. Voyez §§ suivants. — Pour l'intelligence de ce passage et de ce qui suit, je ferai remarquer ici que, par *subjectif* et *formel*, on ne doit pas entendre de simples déterminations de notre pensée, car ces mots ont une acception plus large et plus vraie. Le subjectif et l'objectif, le formel et le réel, sont

Comme la possibilité n'est d'abord, vis-à-vis de la réalité concrète, que la pure forme de l'identité avec soi, la règle qu'on lui applique, c'est que la chose, pour qu'elle soit possible, ne doit pas contenir de contradiction. De cette manière *tout est possible*, car on peut, à l'aide de l'abstraction, appliquer à tout contenu cette forme de l'identité. Mais, d'un autre côté, *tout est impossible*, parce que dans tout contenu, qui est une existence concrète, une détermination peut être considérée comme une opposition déterminée, et, par conséquent, comme impliquant une contradiction. Il n'y a donc rien de plus vide que les mots de possibilité et d'impossibilité. La philosophie doit surtout éliminer toute recherche qui a pour objet d'établir que telle ou telle chose est possible ou,

des oppositions qui ne s'appliquent pas seulement au moi et au non-moi, mais à d'autres choses que le moi. Par exemple, la plante, dans ses rapports avec elle-même, est à l'état subjectif, et, dans ses rapports extérieurs avec l'air, la lumière, etc., est à l'état objectif. Le germe constitue l'état formel (la forme, le dessin général et abstrait de la plante qui peut, ou peut ne pas se développer), et la plante développée constitue la plante concrète et réelle. L'*en-soi*, l'état immédiat constitue dans les choses une simple forme où il n'y a pas encore de contenu, ce qui se rencontre dans les choses les plus abstraites : par exemple, le triangle en général est une pure forme vis-à-vis des triangles équilatéral, scalène, etc.; la *quantité pure* n'est qu'une forme générale à l'égard du *quantum* et du *rapport quantitatif infini*. (Voy. § XCIX et suiv.) Et ici, la possibilité n'est qu'une forme subjective de la réalité, c'est-à-dire, de la réalité qui ne s'est pas encore développée. Conf. § 162 et suiv.

comme l'on dit, *pensable* (*denkbar*); et l'historien a raison de ne pas faire usage de ces catégories; qui n'ont aucun fondement. Mais l'entendement, dans ces recherches subtiles, se plaît souvent à inventer ces possibilités, et naturellement plusieurs possibilités (1).

(1) La possibilité est une détermination de la réalité, mais elle n'en est qu'une détermination immédiate, subjective et purement formelle. Si on la sépare de la réalité concrète, elle n'est qu'une abstraction. Il faut donc la considérer comme un moment de la réalité elle-même. Mais, comme dans le monde de la réalité finie, ou de la *nécessité relative* (voy. § CXLIX) toute chose contient une contradiction, toute chose peut être considérée comme possible et impossible à la fois. « Comme on peut appliquer cette forme à tout contenu, dit Hegel (*Grande Encyclop.*, § CXLIII), et qu'on peut séparer ce contenu des rapports au milieu desquels il se trouve placé, il n'y a pas de chose aussi absurde et aussi insensée qu'elle soit qui ne puisse être considérée comme possible. Il est possible que ce soir la lune tombe sur la terre, car la lune est un corps séparé de la terre, et qui peut tomber tout aussi bien qu'une pierre qui a été lancée dans l'air. Il est possible que le sultan devienne pape, car le sultan est un homme, et comme tel il peut se convertir au christianisme, se faire prêtre, etc..... Plus on est ignorant, moins on embrasse les rapports déterminés de l'objet que l'on considère, et plus on est porté par cela même à se jeter dans toute espèce de possibilités vides, ainsi que cela arrive, par exemple, aux discoureurs politiques. Les hommes pratiques et sages ne se laissent pas séduire par le possible, qui n'est qu'un pur possible, mais ils s'en tiennent à la réalité, sous lequel nom il ne faut pas cependant entendre l'être purement immédiat et extérieur. Dans la vie ordinaire, on a des mots qui montrent le peu de cas qu'on fait de la pure possibilité; par exemple, lorsqu'on dit qu'un moineau dans la main vaut mieux que dix moineaux sur le toit. D'un

§ CXLIV.

Mais le réel, par là même qu'il se distingue de la possibilité comme constituant la réflexion sur soi, n'est lui-même qu'une chose concrète extérieure, immédiate et inessentielle. Ou bien, comme il est d'abord (§ CXLII) l'unité immédiate de l'intériorité et de l'extériorité de l'essence, il est une chose extérieure inessentielle, mais en même temps (§ CXL) une chose purement intérieure, l'abstraction de la réflexion sur soi, et, ainsi déterminé, il n'est que possible. Dans cet état de pure possibilité, le réel est une *contingence*, et, d'un autre côté, la *possibilité* n'est que la *contingence* elle-même (1).

autre côté, si tout peut être considéré comme possible, on peut, avec la même raison, considérer toutes choses comme impossibles. Car un contenu, qui est un tout concret, ne renferme pas seulement des déterminations différentes, mais des déterminations opposées. Ainsi, par exemple, il n'y a rien de plus impossible que mon existence, car le moi n'est pas seulement un rapport simple avec lui-même, mais un rapport avec autre chose que lui-même. Il en est ainsi de tout contenu dans le monde de la nature, ou de l'esprit. On peut dire que la matière est impossible, parce qu'elle est l'unité de la répulsion et de l'attraction. Ceci s'applique également à la vie, au droit, à la liberté, et, avant tout, à Dieu lui-même, au vrai Dieu, qui est le Dieu triple et un, notion que l'entendement abstrait rejette, prétendant qu'elle est contradictoire à la pensée... Que telle chose soit possible ou impossible, cela dépend du contenu, c'est-à-dire, de la totalité des moments de la réalité, qui, en se développant, se pose *(erweist sich, se reconnaît, se manifeste)* comme nécessité. » — Voy. § CXLV.

(1) C'est-à-dire, que la réalité combinée avec la possibilité est la contingence. Voy., pour la déduction de ces catégories, § CXLIX.

§ CXLV.

La possibilité et la contingence sont des moments de la réalité, l'interne et l'externe (1), posés comme de simples formes (2), qui constituent l'*extériorité* du réel (3). Le moment de la réflexion sur soi, elles le trouvent dans le réel déterminé en soi (4), dans le contenu qui fait l'élément essentiel de leur détermination. Par conséquent, la finité du contingent et du possible consiste dans la différence de la forme avec son contenu (5), et l'existence de l'être contingent et possible dépend du contenu (6).

(1) Qui se trouvent réunis dans la contingence.

(2) Vis-à-vis de la réalité absolue, ou de la nécessité.

(3) C'est-à-dire, de la nécessité dans son existence extérieure.

(4) Et non *en et pour soi*, ce qui est le propre de la nécessité. Dans l'être contingent, le contenu n'est déterminé qu'imparfaitement.

(5) Et, en effet, la forme et le contenu ne coïncident pas dans l'être contingent. Car le contenu est fini, tandis que la forme, ou la possibilité est infinie. Ainsi, en tant que possible, l'être contingent serait, si son contenu n'était pas limité, limité par d'autres êtres également contingents.

(6) « Nous considérons le contingent, dit Hegel (*Grande Encyclopédie*, § CXLV), comme ce qui est, mais qui peut ne pas être, comme ce qui est de telle manière, mais qui peut être d'une autre manière, et dont l'être, et le ne pas être, ou l'être de telle ou telle façon ne dépendent pas de lui-même, mais d'un autre que lui-même. D'un côté, la science doit franchir le domaine de la contingence, et de l'autre côté, dans la sphère de la vie pratique, on doit aussi franchir la contingence de la volonté, ou le caprice (*Willkür, volonté arbitraire*, la liberté de choix qui agit, ou

§ CXLVI.

Cet état extérieur de la réalité contient encore cette détermination, à savoir, que la contingence qui con-

n'agit pas rationnellement, et qui agit rationnellement, non parce qu'il faut agir rationnellement, mais parce qu'il lui plaît d'agir ainsi). Et cependant on a souvent, et surtout dans les temps modernes, accordé à la contingence, dans le domaine de la nature, comme dans celui de l'esprit, une importance qu'elle n'a pas. Pour ce qui concerne la nature, on a l'habitude de s'extasier devant la richesse et la variété de ses formes. Mais cette richesse n'offre à la raison un intérêt, que parce qu'elle y voit un développement et une manifestation de l'idée, et, en elle-même, cette grande variété de formes inorganiques et organiques ne nous présente qu'une contingence indéfinie. En tout cas, il ne faut pas accorder plus d'importance à ce jeu de la nature, à ces formes individuelles qui se produisent dans les animaux et les plantes, à ces agglomérations multiples et diverses des sociétés, etc., qu'on n'en accorde dans le domaine de l'esprit à ces accidents qui sont le produit d'une volonté arbitraire; et l'étonnement qu'on éprouve en présence de ces phénomènes, vient de ce que l'on perd de vue, ou qu'on n'examine pas attentivement la proportion et l'harmonie intérieure de la nature. Après quelques considérations sur la différence de la volonté arbitraire et de la volonté rationnelle, Hegel ajoute : « Si, comme le montrent les considérations précédentes, la contingence n'est qu'un moment imparfait de la réalité, moment qu'il ne faut pas confondre avec la réalité même, elle trouve cependant, en tant qu'elle est une forme de l'idée, son application dans le monde objectif. Cela a lieu d'abord dans la nature, à la surface de laquelle la contingence a, pour ainsi dire, son libre jeu; et cette contingence, il faut reconnaître, et ne pas avoir la prétention d'affirmer qu'une chose doit être ainsi, et qu'elle ne peut être autrement, prétention qu'on a parfois attribuée à tort à la philosophie. Dans le monde spirituel, la contingence trouve également sa place, comme je l'ai

stitue le moment immédiat et identique (1) de la réalité, n'est que posée (2), et qu'elle n'est par cela même qu'un moment extérieur qui doit être supprimé (3). De cette manière la contingence est une *présupposition*, dont l'existence immédiate est en même temps une *possibilité*, et qui d'après sa détermination doit être supprimée ; c'est la possibilité d'une autre existence, ou la *condition* (4).

§ CXLVII.

Cette existence extérieure développée de la réalité est comme un mouvement circulaire de la possibilité

fait remarquer à l'égard de la volonté, qui contient la contingence sous la forme de volonté arbitraire...... Bien que le langage soit, pour ainsi dire, le corps de la pensée, la contingence y joue son rôle, ainsi qu'elle en joue un dans le droit, dans l'art, etc. Il est vrai de dire que l'objet de la science, et surtout de la philosophie, consiste à saisir à travers la contingence une nécessité cachée; mais il ne faudrait pas cependant se représenter la contingence comme si elle n'était qu'un fait de notre représentation subjective, et par suite la supprimer pour arriver à la vérité. Ceux qui, dans leurs recherches scientifiques, suivent cette direction d'une manière exclusive, sont accusés avec raison de n'être que des pédants à vues étroites, et qui s'agitent dans le vide. »

(1) « *Das mit sich Identische. L'identique avec soi.* » C'est-à-dire, que la contingence, en tant que possibilité, constitue l'élément identique de la réalité.

(2) « *Nur als Gesetztseyn. Seulement en tant qu'être posé.* » L'être contingent est, en effet, un être posé. Voy. § précéd. et §§ suiv.

(3) Puisque la contingence forme le moment extérieur de la réalité.

(4) *Bedingung*. Voy. note suiv.

et de la réalité immédiate, où celles-ci s'appellent réciproquement et sont comme le moyen terme l'une de l'autre; c'est la possibilité *réelle* (1). Ce mouvement circulaire constitue une totalité où se trouvent un contenu, ou la chose déterminée en et pour soi, et la forme concrète et achevée qui renferme dans son unité des déterminations différentes, et suivant laquelle se fait cette superposition immédiate de l'*interne* et de l'*externe* (2). Ce mouvement spontané de la forme est une *activité* (3). C'est, d'un côté, l'acti-

(1) *Die reale Möglichkeit.* Le contingent n'est pas la simple possibilité, la possibilité immédiate et abstraite, telle qu'elle s'est produite § CXLIII, mais il contient la possibilité et la réalité. Il est, par conséquent, une possibilité réelle, et partant une *condition.* Il y a, en effet, dans la condition, ou dans l'être conditionné, deux éléments, ou déterminations. Il est, d'une part, une existence immédiate, et, d'autre part, il supprime, en tant que possible, cette existence, pour servir à la réalisation d'une autre réalité contingente. Et ainsi, l'être contingent est *posé*, par cela même qu'il est possible, et *présupposé*, par cela même qu'il est la condition d'une autre réalité (§ précéd.), laquelle est à son tour *posée* et *présupposée* comme la première.

(2) C'est-à-dire, la nécessité qui fait l'unité de la forme et du contenu de la contingence, et qui est au fond de ce passage immédiat qui se fait de l'*interne* (possibilité) à l'*externe* (réalité). C'est un passage (*umschlagen* — renversement d'un terme dans l'autre) *immédiat*, parce que dans l'être contingent l'interne et l'externe, la possibilité et la réalité sont données l'une dans l'autre. Voy. § CXLIX.

(3) *Diess sich Bewegen der Form ist Thätigkeit.* Les formes de la possibilité et de la réalité, dont le jeu constitue le monde de la contingence. Elles sont *spontanées*, en ce sens qu'elles cachent la nécessité.

vité de la chose qui, comme *raison d'être réelle* (1), se nie elle-même pour produire la réalité, c'est, d'un autre côté, l'activité de la réalité contingente, ou des conditions qui se réfléchissent sur elles-mêmes, et qui passent, en même temps, pour donner naissance à une autre réalité, à la réalité même de la chose (2). Lorsque toutes les conditions se trouvent réunies, la

(1) *Bethätigung der Sache, als des realen Grundes.* C'est-à-dire que l'être contingent est une réalité qui est la *raison d'être*, ou la *condition* d'une autre réalité; mais par cela même qu'il est la condition d'une autre réalité il doit se nier lui-même pour la produire. — Il faut aussi remarquer que la *chose* n'est plus ici la *Ding* comme au § 125, mais la *Sache*, qu'on pourrait traduire par *chose réelle*. La contingence, ou l'être contingent, est bien une chose, en ce qu'il contient la *chose* comme un moment qu'on a traversé et qu'il enveloppe; mais c'est une *chose concrète*, un moment de la *réalité*. La *Ding* est cette catégorie où les *matières* et les *propriétés* viennent se combiner pour amener le *phénomène*, etc., etc. La *Sache*, ou l'être contingent, en tant que moment de la réalité, contient ces déterminations dans son unité. Ainsi la réalité, ou la chose réelle, est le *phénomène et sa loi*, le *tout et la partie*, la *force et sa manifestation*, etc., etc. La *Ding* est l'existence qui passe et s'évanouit dans le phénomène, tandis que l'être réel se conserve dans ses rapports extérieurs, et tout en devenant un autre être réel, sa réalité se conserve, ou, pour mieux dire, la réalité se conserve dans la multiplicité des êtres réels.

(2) Le mouvement de la contingence est celui-ci : il y a, d'un côté, l'être contingent à l'état possible, mais qui, par cela même qu'il est l'être contingent, passe de la possibibité à la réalité. Il y a, de l'autre côté, les conditions qui, tout en étant des réalités indépendantes, et qui se réfléchissent sur elles-mêmes, passent et se suppriment pour produire la chose. Voy. plus bas, *Remarque*.

chose doit se produire comme réalité. Mais la chose elle-même est une de ces conditions, car, en tant qu'élément intérieur (1), elle n'est d'abord elle-même qu'une *présupposition*. La réalité qui est arrivée à ce degré de développement, où cette alternation de l'interne et de l'externe vient se réunir en un seul et même terme, où le passage de ces mouvements opposés de l'un à l'autre terme ne fait plus qu'un seul et même mouvement, cette réalité est la *nécessité*.

REMARQUE.

La nécessité a été définie, avec raison, l'unité de la possibilité et de la réalité. Mais ainsi énoncée, cette détermination ne saurait être comprise dans toute sa vérité. C'est une notion très-difficile à saisir que celle de la nécessité, précisément parce qu'elle est la notion elle-même, mais la notion dont les moments sont encore des réalités qu'on doit saisir comme des formes brisées, et qui passent (2). Il faut, par conséquent, exposer d'une manière plus complète, dans les paragraphes suivants, les moments qui constituent la nécessité (3).

(1) *Als Inneres; en tant qu'interne.* C'est-à-dire en tant que possibilité qui doit devenir une réalité.

(2) *Übergehen.* C'est-à-dire la nécessité (la *substance* et la *cause*) touche à la notion, mais elle n'atteint pas à son unité ; ce qui fait que ses déterminations sont encore comme brisées, et extérieures les unes aux autres, tandis que les déterminations de la notion se *développent* les unes des autres. Voyez § CLXI.

(3) Hegel veut dire que la nécessité n'est pas une nécessité

§ CXLVIII.

Parmi les trois moments, *la condition, la chose* et *l'activité :*

abstraite, ou, pour mieux dire, la nécessité de rien, mais la nécessité de la contingence elle-même, qu'elle présuppose et qu'elle enveloppe. Mais si la contingence est un moment essentiel de la nécessité, ou de la réalité absolue, on se fait une notion incomplète de la nécessité si on la pose sous la forme d'une définition abstraite. Pour la bien saisir, il faut la voir se produire à travers le mouvement de la contingence elle-même. « Le processus de la nécessité, dit Hegel (*Grande Encyclop.*, § 47), commence avec l'existence de circonstances dispersées qui paraissent ne pas s'ajuster l'une à l'autre, et n'avoir aucun rapport entre elles. Ces circonstances (*Umstände*) sont des réalités immédiates, qui viennent se réunir, et de la négation desquelles sort une nouvelle réalité. Nous avons ici un contenu qui est double, suivant sa forme. D'un côté, il y a le contenu de la chose dont il s'agit ; et, de l'autre, il y a le contenu des circonstances diverses qui d'abord apparaissent et s'affirment comme des éléments positifs. Mais le contenu de ces derniers se nie et s'efface, et il devient le contenu de la chose. En tant que conditions, les circonstances immédiates disparaissent, mais en tant que formant le contenu de la chose, elles sont conservées. Ce processus de la nécessité est appelé aveugle, parce que de l'ensemble de ces circonstances et de ces conditions est sortie une tout autre chose que ces dernières. Si nous considérons, au contraire, l'activité, qui agit suivant une fin, nous aurons dans la finalité un contenu qui a été conçu à l'avance, et une telle activité n'est pas aveugle, mais douée de conscience. Lorsque nous disons que le monde est régi par la Providence, nous disons au fond que la fin est le principe actif, et prédéterminé en et pour soi, de telle sorte que ce qui arrive répond à ce qui a été pensé et voulu à l'avance. Mais il ne faudrait pas conclure de là que la nécessité et la croyance en la Providence divine s'excluent l'une l'autre. Ce qui se trouve au

1° La condition est *a*) ce qu'on *présuppose*. Comme *posée* elle n'existe que relativement à la chose dont elle est la condition; mais comme *présupposée*, elle a une existence indépendante; elle est un élément contingent, extérieur qui n'existe pas en vue de la chose (1). Mais la chose est un tout qui résulte du concours de plusieurs conditions; et bien que ces conditions soient des circonstances accidentelles, ce que l'on présuppose est un *cercle complet de conditions* qui est indispensable à la production de la chose. Les conditions sont passives, elles sont employées comme des matériaux, et elles entrent, par conséquent, dans le contenu de la chose; elles sont

fond de la Providence divine en tant que pensée *(dem Gedanken nach)*, nous le verrons se produire bientôt comme *notion*. Celle-ci est la vérité de la nécessité, comme, de son côté, la nécessité est déjà virtuellement la notion. La nécessité n'est aveugle qu'autant qu'elle n'est pas pensée suivant la notion *(nicht begriffen wird)*, et il n'y a rien de plus absurde que l'accusation dirigée contre la philosophie de l'histoire de n'être qu'un fatalisme aveugle, parce qu'elle se propose de mettre en lumière la nécessité dans les événements. En se proposant cet objet, la philosophie de l'histoire acquiert la signification d'une théodicée, et ceux qui prétendent honorer la Providence divine en élaguant d'elle la nécessité, ne voient pas que par ce procédé d'abstraction ils la réduisent, en réalité, à une volonté arbitraire, aveugle et irrationnelle. »

(1) La condition est, en effet, posée et présupposée. Elle est *présupposée* à la chose, puisqu'elle existe déjà comme réalité indépendante, et autre que la chose. Mais elle est *posée* pour la chose, par la raison qu'elle est une condition.

donc adéquates à ce contenu, et elles contiennent déjà sa détermination tout entière.

2° La chose est aussi *a*) une *présupposition*. Comme *posée*, elle n'a d'abord qu'une existence intérieure et possible, et comme *posée d'avance* elle a un contenu indépendant. *b*) L'emploi des conditions la fait arriver à l'existence extérieure, à la réalisation des déterminations de son contenu, lesquelles déterminations correspondent, de leur côté, aux conditions, de telle sorte que la chose est leur produit, et n'est telle que par leur concours.

3° L'activité *a*) existe aussi *pour soi*, et elle a une existence propre et indépendante (c'est un homme, la force de caractère, par exemple), et, en même temps, elle a sa possibilité dans les conditions et dans la chose. *b*) Elle est le mouvement qui transporte les conditions dans la chose, et celle-ci dans les conditions, pour en faire sortir l'existence, ou qui, pour mieux dire, fait sortir la chose des conditions qui la contiennent virtuellement, et supprime les conditions pour faire venir la chose à l'existence.

Comme ces trois moments conservent ici, l'un à l'égard de l'autre, la forme de trois existences indépendantes, le processus qu'ils expriment n'est qu'une *nécessité extérieure* (1). La chose qui est le produit de cette nécessité n'a qu'un contenu limité. Car la chose est bien ce tout dans sa déterminabilité sim-

(1) *Aussere Nothwendigkeit*, à la différence de la nécessité absolue.

ple (1); mais comme elle est extérieure à elle-même quant à sa forme, elle l'est aussi quant à son contenu, et c'est là ce qui fait la finité de son contenu (2).

§ CXLIX.

Ainsi donc la nécessité est l'essence une et identique à elle-même, mais c'est l'essence qui a un contenu concret (3), et qui apparaît au dedans d'elle-même, de telle manière que ses différences ont la forme de réalités indépendantes, et dans cet état d'identité (4) l'essence est, en même temps, en tant que forme absolue, l'activité qui supprime l'état immédiat pour produire une médiation, et la médiation pour produire un état immédiat (5). Ici le nécessaire ne s'accomplit qu'avec le concours d'un élément étranger (6), et il

(1) *In einfacher Bestimmtheit.* C'est-à-dire que le résultat de ce mouvement, la chose, renferme bien les trois moments.

(2) Elle est finie quant à sa *forme*, puisqu'elle n'est qu'en passant de la possibilité à la réalité ; elle est finie quant à son *contenu*, parce qu'elle n'est pas les conditions.

(3) *Inhaltsvolle Wesen;* puisqu'elle est ici la *Réalité absolue.*

(4) *Und dies Identische, cette chose identique.* — La nécessité qui fait le fond de la contingence.

(5) C'est là, en effet, le mouvement de la contingence. Car la réalité immédiate est supprimée pour produire une médiation, c'est-à-dire la condition, et celle-ci est supprimée pour produire la *chose*, qui forme, à son tour, un autre état, ou une autre réalité immédiate.

(6) *Durch ein Anderes.* — *Par un autre.* — C'est-à-dire par des termes qui ne sont pas posés immédiatement par lui, — le nécessaire — et qui apparaissent comme s'ils lui étaient extérieurs.

se partage en un principe qui est l'intermédiaire de sa réalisation (1) (la chose et l'activité), et en une réalité immédiate et contingente, qui est en même temps une condition. La nécessité qui s'accomplit à l'aide d'un élément étranger n'existe pas encore *en et pour soi*, elle est seulement *posée* (2). Cependant cet élément qui est comme la médiation de la nécessité se supprime immédiatement lui-même. La raison d'être et la condition contingente passent dans un nouvel état immédiat, où les éléments qui n'étaient d'abord que posés s'effacent pour produire la réalité, et par là la chose rentre dans son unité (3). Dans ce retour sur lui-même le nécessaire est la réalité qui s'est affranchie de toute condition. Ainsi le nécessaire n'est d'abord tel que par l'intermédiaire d'un ensemble de circonstances, et il est nécessaire parce que les circonstances le sont aussi. Mais dans l'unité des choses (4) le nécessaire existe sans intermédiaire, et l'on peut dire de lui qu'il est nécessaire, *parce qu'il est* (5).

(1) *Vermittelnden Grund.*

(2) Elle ne se pose pas elle-même, mais elle est posée comme résultat dans la chose.

(3) C'est-à-dire qu'ici la chose et les conditions ne font qu'un.

(4) Le texte dit, *In Einem, in uno*. C'est-à-dire que dans l'unité du mouvement de la contingence, la nécessité n'est plus une nécessité relative qui s'accomplit par un intermédiaire; elle n'est plus *parce que telle autre chose est*, mais elle est *parce qu'elle est*. Voy. note suivante.

(5) Les principales catégories, depuis § 142, sont la *réalité*, la

a) RAPPORT DE SUBSTANCE.

§ CL.

Le nécessaire est en soi le *rapport absolu*, c'est-à-dire le processus tel qu'il s'est développé dans les

possibilité, la *contingence*, qui est, d'une part, une *réalité réelle*, laquelle se distingue de la *réalité possible*, et, d'autre part, une *possibilité réelle* et une *nécessité relative*; et enfin la *nécessité absolue*, qui est aussi la *possibilité* et la *réalité absolue*. Et d'abord on a la réalité, mais la réalité à l'état immédiat et *sans réflexion*, la réalité qui, comme unité de l'*interne* et de l'*externe* peut devenir, mais qui n'est pas encore devenue toute réalité, on a, en d'autres termes, la *possibilité*. Ce qui est *réel* est *possible*. Or, la réalité, dans son état immédiat et purement abstrait, n'est qu'une possibilité. C'est une forme, où il n'y a pas encore de contenu, — les choses réelles — mais qui, par cela même qu'il n'y a pas de contenu, n'est qu'une forme imparfaite, ou, si l'on veut, elle n'est pas la totalité de la forme, ou la forme absolue. On a donc la *possibilité*, et la réalité, qui n'est ici qu'une possibilité. Mais il y a dans la possibilité deux côtés, un côté positif, et un côté négatif, une réflexion sur soi, et une réflexion sur un autre que soi. D'après la première détermination, elle est un terme indéterminé et sans rapport, la possibilité de toutes choses; d'après la seconde détermination, elle n'est la possibilité que relativement, et en vue d'autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire, en vue de la réalité. Et, en effet, la possibilité appelle nécessairement la réalité: et elle ne l'appelle pas seulement, parce qu'on ne saurait la concevoir sans elle, et que celui qui pense la possibilité, ou, pour mieux dire, la pensée même qui pense la possibilité est une réalité, ce qui ne serait que le fait de notre réflexion subjective; mais parce que la possibilité n'est pas la possibilité de la possibilité, mais la possibilité de la réalité, et que ce n'est qu'à ce titre qu'elle est la possibilité, ce qui veut dire qu'elle suppose la réalité, et qu'elle n'est qu'un moment de la réalité elle-même.

§§ précédents, où le rapport s'efface pour passer à l'identité absolue.

Et, en effet, la pure possibilité n'est qu'une abstraction ; c'est l'abstraction de la réalité elle-même dans laquelle on a supprimé toute différence, tout rapport et tout contenu. C'est l'identité pure, ou l'être pur, ou, ce qui revient au même, c'est la différence pure, ou le pur non-être, qui se reproduit comme possibilité dans la sphère de la réalité. Lorsqu'on dit que le possible est ce qui ne renferme pas de contradiction, c'est qu'on fait abstraction de tout contenu; mais comme il n'y a pas d'être dont le contenu ne renferme pas de contradiction, le possible serait, en ce cas, l'impossible (§ 143). D'ailleurs, en disant que l'être possible est ce qui ne renferme pas de contradiction, on présuppose déjà l'être réel, l'être réel dans lequel on a supprimé tout contenu, et qu'on a réduit à la pure forme de la possibilité. Par conséquent la possibilité n'est que la réalité elle-même, où, pour mieux dire, elle n'est qu'un moment de la réalité. La réalité est d'abord la réalité immédiate et abstraite, et, comme telle, elle est la possibilité. Elle est donc la réalité de la possibilité, et la possibilité de la réalité, ou pour mieux dire, elle est la réalité possible, et la possibilité réelle, elle est, en d'autres termes, la *contingence*. La contingence est l'unité du possible et du réel ; elle est leur *devenir* (§§ CXLVI, CXLII). Dans la contingence la possibilité et la réalité sont ainsi combinées, que non-seulement elles s'appellent l'une l'autre, mais que l'une est donnée dans l'autre. Et, en effet, l'être contingent est une possibilité, mais une possibilité réelle; et d'un autre côté, il est une réalité, mais une réalité possible, c'est-à-dire, une réalité qui, tout en étant, peut n'être pas, ou être autrement qu'elle n'est ; ce qui veut dire que l'être contingent contient d'autres possibilités, lesquelles ne sont pas ici des possibilités abstraites et purement formelles, mais des possibités réelles comme lui. Et ainsi la possibilité d'un être contingent fait la possibilité d'un être contingent, et comme la possibilité du premier est une possibilité réelle, la possibilité du second est une possibilité réelle aussi. On a ainsi un ensemble de réalités contingentes

Dans sa forme immédiate, ce rapport est le rapport de la *substance* et des *accidents*. L'identité absolue de

dans lesquelles : 1° considérées séparément, la possibilité est une possibilité réelle, et la réalité est une réalité possible, et, 2° considérés conjointement, la possibilité de l'une est la condition de la possibilité de l'autre, et partant la réalité de l'une est la condition de la réalité de l'autre. On a, en d'autres termes, un ensemble d'êtres contingents dont la possibilité et la réalité se conditionnent réciproquement. Par là la *contingence* est déjà la nécessité. Et, en effet, la nécessité *est*, et la contingence *est* aussi. De plus, les possibilités qui forment le monde de la contingence ne sont plus ici de pures possibilités, mais des possibilités, des conditions, des circonstances réelles (§ CXLVIII). Envisagée ainsi, la contingence est une réalité comme la nécessité, c'est-à-dire elle est, et par cela même qu'elle est, elle est nécessaire. Cependant ce n'est encore qu'une nécessité extérieure et relative dans laquelle la forme ainsi que le contenu sont limités, par cela même qu'elle n'*est* qu'à l'aide d'une condition, et que bien qu'elle soit nécessairement, elle n'est nécessairement qu'en passant de la possibilité à la réalité, et en y passant par l'intermédiaire d'un terme étranger (§§ CXLVIII, CXLIX). Et, en effet, la contingence est la réalité qui *est*, et qui, d'un autre côté, peut être autre qu'elle n'est, mais qui par là même que la possibilité n'est ici qu'un moment de la réalité, ou la contingence, doit devenir cette autre réalité; seulement elle ne le devient qu'à l'aide de circonstances et des conditions extérieures. Et ainsi l'on a la *chose*, l'être contingent, d'une part, et les conditions, d'autres êtres contingents, de l'autre. La chose *est*, elle est une réalité immédiate par un côté, et elle est une possibilité par l'autre. Les conditions *sont* elles aussi, elles sont des réalités immédiates, mais elles sont, en même temps, des possibilités de la *réalité* qui doit devenir. Lorsque toutes les conditions se trouvent réunies, l'être réel se produit. Et ainsi la contingence est, à cet égard, la nécessité, et ce qui est possible est aussi nécessaire. — La finité de la nécessité consiste ici en ce qu'elle débute par la contingence, ou, ce

ce rapport est la substance, comme telle, qui, en tant que nécessité, est la négation de cette forme inté-

qui revient au même, en ce que l'être contingent est l'intermédiaire par lequel se produit l'être nécessaire. Le résultat est nécessaire, mais le point de départ et les éléments à l'aide desquels le résultat est amené, sont contingents. Cela fait que la forme n'est pas adéquate au contenu, et que le contenu est lui-même un contenu limité, c'est-à-dire une réalité qui, tout en étant nécessairement, ne s'est pas affranchie de la possibilité, c'est-à-dire encore, une réalité qui est la possibilité d'une autre réalité, et qui n'est pas la réalité entière. La nécessité n'est, par conséquent, ici qu'une nécessité *intérieure* et cachée, une necessité qui, au lieu de *poser* la contingence, apparaît comme si elle était posée par elle, ou qui présuppose la contingence comme un terme sans lequel elle ne peut pas s'accomplir. Cependant ce mouvement de la contingence n'est, au fond, que le mouvement de la nécessité elle-même. C'est le mouvement à travers lequel la nécessité se pose et se reconnaît comme nécessité de la contingence elle-même, ou comme nécessité et réalité absolue. En effet, ces *présuppositions*, ces éléments dispersés, ces circonstances multiples et en apparence éloignées, c'est la nécessité elle-même qui les pose. Ces possibilités diverses — les conditions et la possibilité de la chose — leur rapprochement et leur unité dans le résultat forment, pour ainsi dire, un seul et même mouvement, et elles sont l'œuvre d'un seul et même principe. Les conditions sont les conditions de la chose, et elles contiennent *en soi* la chose dont elles sont les conditions. A son tour la chose n'est elle aussi qu'une condition, ou une possibilité, comme les conditions elles-mêmes, et elle contient *en soi* les conditions comme elle est contenue par elles. Le rapprochement de ces éléments, rapprochement d'où doit sortir la réalité, est l'œuvre de l'activité de la forme qui est la forme même de la nécessité; activité qui fait que les conditions se combinent nécessairement avec la chose dont elles sont les conditions, et que la chose s'approprie les conditions qui sont faites pour elle.

rieure (1), et qui, par là, se pose comme réalité, mais qui nie aussi cette existence extérieure (2), suivant laquelle le réel, en tant qu'être immédiat, n'est qu'un *accident*, qui, à cause de la possibilité qu'il contient, passe dans une autre réalité, passage qui a son fondement dans l'identité de la substance en tant qu'*activité de la forme* (§§ 148, 149).

§ CLI.

La substance est ainsi la totalité des accidents dans

Sous des conditions données, la chose doit se produire, et elle ne peut pas ne pas se produire. La nécessité du résultat est donc la même nécessité qui pose et stimule les conditions et les possibilités qui doivent amener ce résultat, et en posant le résultat, la nécessité ne fait que rentrer dans son unité. Par là la nécessité a pénétré et façonné tous les moments de la possibilité et de la réalité, et elle est la réalité et la possibilité absolue. Tout ce qui est possible est réel, et tout ce qui est réel est nécessaire; il n'y a ni possibilité ni réalité en dehors de la nécessité. Ici la réalité n'*est* pas *parce que telle autre réalité est*, mais *elle est parce qu'elle est*, et c'est parce qu'elle est, que l'être contingent et possible est aussi. Or, cette réalité nécessaire et absolue qui enveloppe tous les moments de la possibilité et de la réalité est la *Substance*.

(1) C'est-à-dire l'*identité*. La substance est la nécessité à l'égard des *accidents*.

(2) C'est-à-dire ici, les *accidents*, car les accidents forment ici le moment de la réalité extérieure de la substance. Il ne faut pas oublier que, dans ce rapport, se trouvent concentrés tous les moments précédents : les moments de l'*être* et de l'*essence*. Les accidents forment la sphère de la *réflexion*, ou de l'*apparaître* de la substance. Chaque accident, en tant que *possibilité*, est la substance entière, et c'est là ce qui fait le mouvement de la substance, mouvement qui a lieu au dedans de la substance elle-même. Voy., pour la déduction de ces catégories, § CLVII.

lesquels elle se manifeste comme leur absolue négativité, c'est-à-dire, comme puissance absolue, et, en même temps, comme source inépuisable de tout contenu. Celui-ci n'est rien autre chose que *la manifestation même de la substance*, parce que la déterminabilité de la substance, qui se réfléchit sur elle-même pour produire un contenu, n'est, elle aussi, qu'un moment de la forme, qui est absorbé par la puissance de la substance (1). Le mouvement de la substance (2) est l'activité absolue de la forme, et la puissance de la nécessité; et tout contenu n'est qu'un moment de ce processus, où le contenu et la forme se remplacent (3) l'un l'autre.

§ CLII.

La substance est d'abord la puissance absolue qui soutient un rapport avec elle-même, en tant qu'elle

(1) Tout contenu réel est *une* substance, dans lequel *la* substance se trouve comme *forme* absolue, c'est-à-dire, comme *possibilité* d'une autre substance, ou d'un autre contenu. Vis-à-vis de ce contenu, la substance est dans un état négatif, et se réfléchit sur elle-même, et c'est là ce qui fait que ce contenu ne constitue qu'un moment de la substance.

(2) *Substantialität.*

(3) *Absolute Umschlagen* — « *Renversement absolu.* » Le mouvement de la substance est un *renversement* de la forme dans le contenu, et réciproquement, en ce que chaque accident contenant comme *possibilité* (*forme*) la substance entière, son contenu est nié par la forme; ce qui fait qu'il passe dans un autre accident, ou contenu, qui, à son tour, nie la forme, ou la possibilité.

constitue une simple possibilité interne; elle est ensuite la puissance qui se détermine dans l'accident, et qui par là se différencie, en posant une existence extérieure. Cela donne lieu à un rapport particulier, et qui se distingue de celui, suivant lequel la substance existe dans la première forme de la nécessité. C'est le *rapport de causalité.*

b. RAPPORT DE CAUSALITÉ.

§ CLIII.

La substance est cause, parce que tout en passant dans l'accident, elle se réfléchit sur elle-même, et par là elle se pose comme existence première (1), et, en même temps, parce qu'elle supprime cette réflexion sur elle-même, ou sa simple possibilité intérieure, et qu'elle se nie elle-même et produit ainsi un *effet*, une réalité qui n'est ainsi que posée (2), mais qui est nécessairement posée par le processus du principe actif (3).

REMARQUE.

Comme existence première, la cause est indépendante de l'effet. Mais dans la nécessité, dont l'identité

(1) « *Ursprüngliche Sache.* » *Chose originaire*, comme chose qui est *présupposée* à l'effet. C'est-à-dire qu'en tant que puissance qui pose et nie les accidents, et qui par là soutient aussi un rapport négatif avec elle-même, la *substance* est *cause.*

(2) Posé par la substance, en tant que cause.

(3) *Durch den Process des Wirkens.* « Par le processus de l'*effectuation* (*efficiendi*), c'est-à-dire, l'effet n'est qu'un moment de la causalité elle-même, qui n'est cause que par et dans l'effet.

constitue cette primitivité même (1), la cause a passé dans l'effet. Il n'y a pas de contenu (autant qu'il peut être encore question d'un contenu déterminé) (2) dans l'effet qui ne soit pas dans la cause ; et cette identité (3) est le contenu absolu lui-même. A côté du contenu il y a aussi la forme, et il est vrai que la cause perd ce caractère de primitivité en passant dans l'effet. Mais la cause ne s'absorbe pas dans l'effet, comme si celui-ci était la seule réalité. Car cette position (4) de la cause dans l'effet est immédiatement supprimée, et elle constitue plutôt le retour de la cause sur elle-même et sa primitivité. C'est dans l'effet que la cause est d'abord cause, et cause réelle. Par conséquent, la cause est en et pour soi, *causa sui* (5).

Jacobi (6), par suite de la manière incomplète dont il conçoit le moyen terme, a considéré la *causa sui* (l'*effectus sui* est la même chose), cette absolue réalité de la cause, comme un pur formalisme (7). Il a aussi prétendu que Dieu ne doit pas être déterminé

(1) C'est-à-dire que la cause, comme moment de la nécessité, passe nécessairement dans son effet, et qu'elle n'est cause, ou *chose originaire*, que parce qu'elle passe dans l'effet.

(2) Parce que la *forme* et le *contenu* sont des moments qu'on a déjà traversés, et qui sont enveloppés dans la causalité.

(3) L'identité de la cause et de l'effet.

(4) *Diess Gesetztseyn*. Cet *être-posé* de la cause.

(5) Puisqu'elle se continue dans l'effet et qu'elle n'est cause qu'en posant l'effet.

(6) *Lettres sur Spinoza*, p. 416, 2ᵉ édit.

(7) C'est-à-dire, comme une forme purement subjective et nominale.

comme raison d'être, mais essentiellement comme cause (1). Un examen plus approfondi de la nature de la cause lui aurait fait voir l'insuffisance de sa doctrine. A l'égard du *contenu*, cette identité se rencontre même dans les causes finies et dans leur représentation. La pluie,—la cause,—et l'humidité,—l'effet, — sont une seule et même chose, c'est-à-dire l'eau. Quant à la *forme*, la cause (la pluie) ne se retrouve plus dans son effet (l'humidité), mais l'effet lui-même, qui n'est rien sans la cause, perd sa détermination, et il ne reste plus que l'humidité à l'état d'indifférence (2).

La cause, dans le sens ordinaire du rapport causal, est finie si son contenu est fini, —dans les substances finies, par exemple, — et si la cause et l'effet sont considérés comme deux existences distinctes et indépendantes; ce qui n'a lieu qu'autant qu'on fait abstraction de leur rapport de causalité. Mais comme, tout en les différenciant par la forme, on conserve entre les choses finies un certain rapport, on a par là une série de termes où la cause devient, à son tour, effet, lequel a une autre cause, et ainsi de suite; d'où naît ici aussi un progrès de causes à l'infini. De

(1) *Nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache.* Parce que, dans l'opinion de Jacobi, la raison d'être ne peut pas se séparer de la chose, dont elle est la raison d'être, comme l'effet peut être séparé de la cause.

(2) Dont on ne pourra dire, ni qu'elle est effet, ni qu'elle est cause.

même, en descendant des causes aux effets, l'on a un effet, qui est cause, et qui, par conséquent, a un effet, lequel à son tour a d'autres effets, et ainsi de suite à l'infini.

§ CLIV.

L'effet diffère de la cause, et, en tant que différent de la cause, il est posé par elle. Mais si la différence de la cause et de l'effet est maintenue, l'effet sera un terme immédiat et indépendant, et l'activité par laquelle la cause *pose* l'effet sera une *présupposition* (1). Il y a, par conséquent, une autre substance qui fait le fond de l'effet. Cette substance, dans son *état immédiat*, n'est pas la négation qui est en rapport avec elle-même, elle n'est pas *active*, mas *passive*. Mais, en tant que substance, elle est aussi active, ce qui fait qu'elle efface cet état immédiat présupposé, ainsi que l'effet qui a été posé en elle, et qu'elle réagit, c'est-à-dire supprime l'activité de la première substance, laquelle, supprimant de son côté son état immédiat et l'effet qui a été posé en elle, efface, à son tour, l'activité de l'autre substance et réagit. Le rapport de causalité a ainsi passé dans le rapport de *réciprocité d'action* (2).

REMARQUE.

Bien que dans ce rapport la cause n'ait pas atteint

(1) *Ihr Setzen ist zugleich Voraussetzen.* C'est-à-dire, il faudra *présupposer* la substance de l'effet autre que celle de la cause.

(2) *Wechselwirkung*, action et réaction réciproques de causalité.

sa véritable détermination (1), au progrès infini des causes et des effets (§ précédent) est venu se substi-

(1) Détermination qu'elle atteint dans la *notion*. « La réciprocité d'action, dit Hegel (*Grande Encyclop.*, § CLVI), est le rapport de causalité posé dans son complet développement, et c'est à ce rapport qu'a recours la réflexion, lorsqu'en considérant les choses du point de vue de la causalité, elle n'est pas satisfaite avec le progrès infini des causes et des effets. Ainsi, par exemple, dans la considération des causes historiques, on se demande d'abord si c'est dans le caractère et les mœurs d'un peuple qu'il faut voir la cause de ses institutions et de ses lois, ou bien si les premiers ne sont qu'un effet de ces dernières; et puis on va plus loin, et l'on embrasse le caractère et les mœurs, d'une part, et les institutions et les lois, de l'autre, sous le point de vue de la réciprocité d'action; de telle façon que la cause, sous le même rapport sous lequel elle est cause, est aussi effet, et l'effet, sous le même rapport sous lequel il est effet, est aussi cause. C'est là ce qui a lieu aussi dans la considération de la nature, et surtout de l'être vivant dont les fonctions et les organes sont liés entre eux par le rapport de causalité réciproque. La réciprocité d'action est ce qui fait la vérité *(die nächste Wahrheit, la vérité la plus proche)* de la cause et de l'effet, et elle touche à la limite de la notion. Mais c'est précisément à cause de cela qu'on n'est pas satisfait de l'application de ce rapport, lorsqu'on veut connaître la notion des choses. Si, en considérant un contenu donné, on s'arrête à le considérer sous le point de vue de la réciprocité d'action, on n'aura là, en réalité, qu'un rapport, où il n'y a pas de notion *(begrifflos)*. On n'aura devant soi qu'un fait incomplet, et la médiation demeurera toujours insuffisante. Et, en y regardant de plus près, on verra que l'insuffisance qu'on rencontre dans la réciprocité d'action consiste en ce qu'au lieu d'être l'équivalent de la notion, ce rapport doit être lui-même entendu et compris suivant la notion *(begriffen)*, ce qui s'accomplit en ne laissant pas aux deux côtés du rapport leur forme immédiate; mais, ainsi qu'on l'a démontré

tuer le véritable progrès, parce que ce développement de causes et d'effets a, pour ainsi dire, dévié de la ligne droite, et tourne maintenant autour de lui-même. Ce qui amène cette déviation du développement infini des causes et des effets, et leur retour sur eux-mêmes, c'est ici, comme ailleurs, cette réflexion simple, que dans cette série infinie de termes, il n'y a qu'un seul et même terme ; c'est-à-dire, qu'il se produit une cause, puis une autre cause, et enfin leur rapport. Le développement de ce rapport, c'est-à-dire, la *réciprocité d'action*, est le retour alterné des différences. Ce qui constitue ces différences, ce ne sont pas des causes différentes, mais des moments dont chacun, pris séparément, est identique en ce sens, que la cause n'est cause que dans l'effet, et l'effet n'est effet que dans la cause. Cette indivisibilité de la cause et de l'effet fait, qu'en posant l'un des deux moments on pose en même temps l'autre.

dans les paragraphes précédents, en les reconnaissant comme moments d'un troisième terme, d'un terme plus élevé, lequel terme est la notion. Considérons-nous, par exemple, les mœurs du peuple spartiate comme l'effet de sa législation, et réciproquement celle-ci comme l'effet des premières, nous pourrons avoir par là une vue exacte de la vie de ce peuple, mais ce sera en même temps une vue qui ne satisfera pas complétement l'esprit, parce qu'en effet nous ne saisissons par elle ni la notion de la législation, ni celle des mœurs du peuple spartiate, ce qui ne s'accomplit qu'autant qu'on reconnait que ces deux côtés du rapport, ainsi que tous les autres éléments qui constituent la vie et l'histoire du peuple spartiate, sont fondés sur cette notion. »

c) LA RÉCIPROCITÉ D'ACTION.

§ CLV.

Les déterminations qui, dans ce rapport, sont considérées comme différentes, sont, au fond, les mêmes en soi. L'un des deux termes est cause, existence première, active, passive, etc., aussi bien que l'autre. Tous les deux se présupposent et agissent l'un sur l'autre, tous les deux se précèdent et sont le résultat de leur action réciproque, et la cause qu'on considère comme la première est, par suite de son état immédiat, passive; elle est posée, elle est un effet. Il n'y a donc pas réellement deux causes différentes, mais il n'y a qu'une seule et même cause qui se nie comme substance dans son effet, et qui ne devient cause réelle et indépendante qu'en produisant l'effet.

§ CLVI.

Mais cette unité des deux termes n'existe pas seulement *en soi*, elle existe aussi *pour soi*, parce que ce mouvement alterné des termes n'est que l'acte propre de la cause (1), acte qui fait son être. Cette suppression de la différence n'est pas une suppression virtuelle, ou le fait de notre réflexion (2), mais la réci-

(1) *Das eigene Setzen*. Littéralement « *le poser propre.* »

(2) *Nur an sich, oder unsere Reflexion*. Comme dans le paragraphe précéd., où l'identité des deux termes est posée *en soi*, ou *pour nous*, ou comme réflexion qui les compare et les unit, mais qui n'est pas leur unité propre et objective.

procité d'action consiste précisément à supprimer la détermination que l'on pose, à la transformer en la détermination opposée, et annuler par là l'existence immédiate et distincte des deux moments. Dans l'état primitif de la cause se trouve posé un effet, c'est-à-dire, cet état est supprimé; l'action d'une cause se change en réaction, etc.

§ CLVII.

Ce changement simple qui s'opère dans un seul et même terme constitue la nécessité qui s'est réalisée, et qui a parcouru tous les degrés de son développement. Le lien de la nécessité, comme telle, est cette identité encore intérieure et enveloppée, qui fait l'identité des choses réelles; car celles-ci n'ont d'autre fondement que la nécessité elle-même. Par conséquent, le développement de la substance à travers les rapports de causalité et de réciprocité d'action ne fait qu'amener son indépendance à l'état d'un rapport réfléchi négatif et infini : *négatif* en ce que la différence et la médiation des choses réelles y aboutissent comme à une origine commune, *infini* en ce que la substance trouve dans cet état à la fois son indépendance et son identité (1).

(1) La substance est la réalité et la nécessité absolue. Comme telle, elle est l'*unité immédiate* de l'*être* et de l'*essence*. Car elle *est*, et elle a la forme immédiate de l'être, mais elle est *parce qu'elle est*, c'est-à-dire, elle contient le moment réfléchi de l'essence, et elle apparaît *(Scheint)* comme l'essence. La *réflexion* de

§ CLVIII.

Ainsi la vérité de la nécessité est la *liberté*, et la vé-

la substance constitue la sphère des *accidents*, et le mouvement réfléchi de la substance est le mouvement de l'*accidentalité*, suivant l'expression hegélienne : « L'absolue nécessité, dit Hegel, est un rapport absolu, parce qu'elle n'est pas l'*être comme tel*, mais l'être qui est *parce qu'il est*, l'être en tant que formant une médiation absolue avec lui-même. Cet être est la *substance*. En tant qu'unité de l'être et de l'essence, elle est l'être dans *tout* être. Elle n'est pas l'être *immédiat* et *irréfléchi*, ni l'être abstrait qui est au fond de l'*existence (Existenz)* et du *phénomène*, mais elle est la *réalité* immédiate elle-même, et la réalité qui s'est réfléchie d'une manière absolue sur elle-même, et qui subsiste en et pour soi *(Absolutes Reflektirtseyn, und fürsichseyendes Bestehen)*. La substance, en tant qu'unité de l'*être* et de la *réflexion*, est essentiellement *apparence (Scheinen)*, et elle est essentiellement posée (*das Gesetztseyn*, l'*être-posé*). Mais cet *apparaître* est ici un *apparaître* qui est en rapport avec soi, et qui, par conséquent, *est*, et cet être (qui apparait) est la substance comme telle; et réciproquement, cet être qui est *posé* comme identique avec soi forme un ensemble *(eine Totalität)* de déterminations qui *apparaissent*, c'est-à-dire, l'*accidentalité*. » (*Grande Logique*, liv. II, 3ᵉ part., p. 219.) Ainsi, la substance *est* et elle *apparait*, et son *apparaître* constitue le mouvement de l'*accidentalité*. C'est ce passage de la possibilité à la réalité, et réciproquement (§§ CXLVI, CXLVII), qui est devenu ici le jeu des accidents, passage qui s'opère au sein de la substance, ou qui, pour mieux dire, constitue un moment de la substance elle-même. Car le mouvement des accidents est l'activité de la substance, c'est cette *actuosité*, suivant l'expression hegélienne, ce mouvement par lequel elle s'actualise en tant que manifestation immuable et immobile d'elle-même. Car la substance n'est pas active vis-à-vis d'un autre qu'elle-même, mais vis-à-vis d'elle-même, c'est-à-dire, vis-à-vis des accidents qu'elle pose, où elle apparait et qu'elle supprime. En tant qu'i-

rité de la substance est la *notion*. Celle-ci est l'exis-

dentité de ce mouvement, la substance enveloppe les accidents et forme leur totalité; mais en tant qu'activité qui apparaît dans les accidents, ceux-ci constituent, à leur tour, la substance entière. Car la substance sans les accidents n'est qu'une abstraction. C'est l'*identité*, ou la *possibilité* indéterminée, déterminations qui appartiennent elles-mêmes à la sphère des accidents. Ainsi donc, la substance apparaît dans les accidents, et l'activité de la substance n'est que le mouvement alterné des accidents qui, comme on l'a vu, est le mouvement alterné de la possibilité et de la réalité. C'est en posant les accidents et en les niant que la substance se pose comme substance active et comme puissance absolue. « Les accidents, comme tels, dit Hegel, sont impuissants les uns à l'égard des autres. Le *quelque chose (Etwas)*, les *choses (Dinge)* avec leurs *propriétés multiples*, le *tout* et les *parties*, les *forces* qui se sollicitent et se conditionnent réciproquement, etc., n'exercent une action l'un sur l'autre qu'en vertu de la puissance *(Macht)* de la substance qui les enveloppe tous les deux, qui, en tant que puissance négative, leur communique une valeur inégale, et qui fait que l'un précède l'autre, et que ce dernier se produit avec un autre contenu, ou qui fait passer celui-là dans la sphère de la possibilité et celui-ci dans celle de la réalité, se partageant éternellement dans cette différence de la forme et du contenu, et s'affranchissant ainsi éternellement de cette imperfection *(Einseitigkeit, exclusivité)*, mais retombant aussi par cet affranchissement dans la détermination et la différence. Par conséquent, un accident ne remplace un autre accident que parce que ce qui le fait *subsister* est cette totalité de la forme et du contenu dans laquelle lui, ainsi que l'autre, sont absorbés. » (*Grande Logique*, liv. II, 3e part., p. 222.) Or, cette puissance de la substance par laquelle celle-ci se pose comme puissance absolue des accidents, est la *causalité*. La substance est *cause*, parce qu'elle pose et nie les accidents, lesquels, en tant que posés, constituent l'*effet*. Cette négation, ou ce moment de la réflexion sur soi de la substance, en amenant le rapport de causalité, amène en même temps la différence de la cause et de l'effet. La

tence indépendante qui se différencie elle-même, et

cause pose l'effet, et en tant qu'elle pose l'effet, elle est la substance ou la puissance originaire et primitive, et l'effet est la substance ou l'accident posé par elle. Cependant la cause, en tant qu'activité de la substance, n'est cause que par et dans son effet, une cause qui ne cause point, c'est-à-dire, qui ne produit pas d'effet n'étant point cause; de sorte que la cause n'est cause originaire et primitive qu'autant qu'elle contient et pose *primitivement* son effet. C'est là la *nécessité* qui est inhérente au rapport de causalité. La causalité appartient à la sphère de la nécessité, parce que la cause contient nécessairement et primitivement l'effet, et qu'elle n'est telle que par son effet, ce qui fait que l'effet est nécessaire comme la cause dont il est la manifestation — l'*apparaître* — ou plutôt, c'est cette nécessité réciproque qui fait leur unité. « Par conséquent, dit Hegel, il n'y a rien dans l'effet qui ne soit pas dans la cause, et il n'y a rien dans la cause qui ne soit pas dans l'effet. La cause n'est cause qu'autant qu'elle produit un effet, et la cause n'a pas d'autre détermination que d'avoir un effet, et l'effet n'a pas d'autre détermination que d'avoir une cause. Dans la cause, comme telle elle-même, se trouve l'effet, et réciproquement dans l'effet se trouve la cause; la cause qui ne produit pas encore d'effet, ou qui a cessé d'en produire, n'est pas cause, et l'effet dont la cause a disparu n'est plus un effet, mais une réalité indifférente. » (*Grande Logique*, ibid., p. 226.) Cependant, bien que ce rapport de la cause et de l'effet constitue une unité indivisible, il laisse subsister la différence de la forme. La cause n'est cause que par l'effet, et l'effet n'est effet que par la cause, et c'est une seule et même chose qui se pose une fois comme cause et une fois comme effet, et qui ne se pose comme cause qu'autant qu'elle se pose comme effet, et réciproquement. Mais tout en se posant et en se présupposant l'un l'autre, la cause demeure cause, et l'effet demeure effet; c'est-à-dire, la différence de la forme, et par suite de la différence de la forme, la différence du contenu sont encore maintenues. La pluie, par exemple, est la cause de l'humidité, laquelle est

pose des existences également indépendantes, mais

son effet. Mais la proposition « la pluie fait l'humidité » n'est qu'une proposition analytique, car la même eau qui fait la pluie fait aussi l'humidité. Si l'on considère le mouvement d'un corps comme un effet, sa cause sera une force motrice. Mais c'est la même quantité de mouvement que l'on a avant et après l'impulsion, c'est la même force que le corps moteur contient, et qu'il communique au corps qui est mû, et autant il en communique autant il en perd; de sorte que non-seulement il n'y a pas dans la cause ce qui n'est pas dans l'effet, mais la cause n'est pas plus grande que l'effet, ni l'effet que la cause. Et lorsqu'on prétend trouver dans la cause, ou dans l'effet, ce qui n'est pas dans l'un, ou dans l'autre, c'est, ou qu'on confond ce rapport avec d'autres propriétés ou d'autres rapports, ou qu'on prend pour cause ce qui n'est pas cause. C'est ainsi, par exemple, qu'on confond l'occasion, ou un simple accident avec la cause, lorsqu'on dit que de petits événements sont la cause de grands événements. Le corps qui meut peut être bois, ou pierre, jaune, vert, etc.; mais ce sont là des propriétés qui n'entrent pas dans le choc. De même, il peut y avoir dans l'humidité des propriétés qui ne sont pas dans l'eau, mais ces propriétés sont produites par d'autres causes que l'eau. En tant qu'humidité, celle-ci ne contient que ce qui est dans l'eau. On dit aussi : Les aliments sont la cause du sang; la nourriture, le froid, l'humidité, etc., sont les causes de la fièvre, etc. Et ici on trouve dans l'effet ce qui n'est pas dans la cause. Mais c'est qu'ici il y a d'autres rapports que le rapport de causalité. Il y a des rapports qui appartiennent à la sphère de la *vie*, où se produisent d'autres déterminations et d'autres catégories. Car l'être vivant s'empare de la cause, se l'approprie, la transforme par sa vertu propre, et empêche ainsi la cause de produire son effet; c'est-à-dire, il l'annule en tant que cause. (Conf. § CCXVI.) La nourriture n'est pas plus la *cause* du sang, que le climat de l'Ionie n'est la *cause* des poëmes homériques, ou l'ambition de César n'est la *cause* de la chute de la république romaine. — Ainsi donc, on a l'unité de la cause et de l'effet, mais

qui demeure identique à elle-même dans ses différen-

une unité dans laquelle la cause et l'effet, tout en étant inséparables et tout en se continuant l'un dans l'autre, gardent la différence de leur forme, et partant de leur contenu. C'est là ce qui amène la finité de la cause, ou les rapports de causalité finis. On a une cause, et on a un effet. La cause ou la substance active pose l'effet, et elle est cause en posant l'effet, et elle n'est cause qu'en le posant. L'effet est d'abord vis-à-vis de la cause une substance passive. Mais par cela même qu'il est une substance, l'effet est une substance active, et il est cause. Seulement ici, il n'est pas cause par rapport à la cause dont il est l'effet. Mais par cela même qu'il est cause *sous un autre rapport*, la cause dont il est l'effet présuppose elle aussi une autre cause. C'est là ce qui amène une série indéfinie ascendante et descendante de causes et d'effets, ou le *progrès* de la *fausse infinité*. Une cause en suppose une autre, celle-ci en suppose une troisième, et ainsi de suite; et réciproquement la troisième est un effet vis-à-vis de la quatrième, et la seconde est un effet vis-à-vis de la troisième, et ainsi de suite. Ce qui se trouve d'abord posé dans la série des causes et des effets, c'est que chaque terme est à la fois cause et effet. Mais il est cause par un côté et effet par l'autre, et il n'est pas effet par le même côté par lequel il est cause, et il n'est pas cause par le même côté par lequel il est effet; de sorte qu'on n'a plus ici deux termes dont l'un est cause et l'autre effet, mais on a un seul et même terme, un *substrat*, dans lequel la cause et l'effet se trouvent réunis. Seulement ce substrat n'est pas cause en tant qu'il est effet, et il n'est pas effet en tant qu'il est cause, ou, ce qui revient au même, il n'est pas substance *active* en tant qu'il est substance *passive*, et il n'est pas substance *passive* en tant qu'il est substance *active*. Cependant, par cela même que chaque élément de la série, où chaque substance est active et passive, chaque substance est active en étant passive, et elle est passive en étant active, et elle est active sous le même rapport où elle est passive, et elle est passive sous le même rapport où elle est active. On a une substance active, la cause,

ces et qui, dans ce mouvement, dans cette alterna-

et une substance passive, l'effet. La substance active agit sur la substance passive, et produit l'effet. Mais elle n'agit, et elle n'est cause qu'en présupposant l'effet, et en le produisant. Elle n'est donc active qu'autant qu'elle présuppose et pose la substance passive, et qu'elle la présuppose et la pose comme la contenant elle-même, et non comme un terme qui lui serait extérieur, car la cause ne peut produire que *son* effet ; ce qui veut dire qu'elle n'est active qu'autant qu'elle est, à son tour, et en même temps passive. Et en effet, la substance passive, l'effet, réagit nécessairement sur elle, et il réagit sur elle non-seulement parce qu'il est une substance, mais par cela même que la cause n'est cause qu'en posant l'effet, et qu'elle le pose comme une partie d'elle-même, et comme un moment de sa propre activité. L'effet est, par conséquent, cause, et il est cause vis-à-vis de sa cause, ce qui veut dire qu'on a une substance qui n'est cause qu'en étant effet, et qui n'est effet qu'en étant cause. Par conséquent, on n'a plus ici deux substances qui sont dans le rapport réciproque de cause et d'effet, ou bien un terme qui est à la fois cause et effet, mais sous des rapports différents, mais on a une seule et même substance, une seule et même cause qui n'a pas seulement un effet, mais qui dans l'effet est, en tant que cause, en rapport avec elle-même. Par là, la fuite à l'infini des causes et des effets se trouve, d'une part, arrêtée, et, d'autre part, la différence de la possibilité et de la réalité, de la substance active et de la substance passive, de la cause et de l'effet, la sphère de la *nécessité*, en un mot, n'est plus qu'un moment, qu'une *apparence (Schein)*, et l'on a atteint à ce degré où il ne se fait plus un passage aveugle et fatal de la possibilité à la réalité, d'une substance à une autre substance, de la cause à l'effet (Conf. § CLVI), mais où la cause et l'effet, et partant la réalité et la substance elles-mêmes se sont élevées à leur unité dans l'unité de leur *notion*, ou, pour mieux dire, se sont élevées à la sphère de la *notion*.

tion de formes qui a lieu au dedans d'elle, ne se sépare jamais d'elle-même (1).

(1) « On appelle *dure* la nécessité, dit Hegel (*Grande Encyclopédie*, § CLVIII), et on a raison de l'appeler ainsi si l'on s'arrête à la nécessité comme telle, c'est-à-dire, à sa forme immédiate. On a un état de choses *(Zustand)*, ou un contenu en général qui subsiste pour soi, et la nécessité fait d'abord qu'un autre contenu survient, s'empare de lui et le ramène à sa raison d'être *(zu Grunde gerichtet)*. C'est là ce qu'il y a de sévère et de triste dans la nécessité immédiate, ou abstraite. L'identité des deux contenus, qui, dans la nécessité, apparaissent comme liés et comme devant perdre par là leur indépendance, n'est d'abord qu'une identité *intérieure* (c'est-à-dire, *en soi*, qui n'est pas encore réalisée, et qui, par conséquent, est encore *extérieure* aux deux termes. Conf. §§ CXXXVII et suiv.), et qui n'existe pas encore pour les contenus qui sont soumis à la nécessité. Mais la liberté aussi, considérée de ce point de vue, n'est d'abord que la liberté abstraite, et elle ne devient liberté réelle et concrète que par le renoncement à ce qu'on est, et on possède d'une manière immédiate. (C'est ce qu'on a appelé liberté *naturelle*, qui est une liberté immédiate, en ce sens qu'elle n'est pas médiatisée par la loi morale, ou politique.) Mais le processus de la nécessité est, comme on vient de le voir, ainsi constitué que par lui cette *extériorité* opiniâtre des deux contenus *(starre Aeusserlichkeit)* a été surmontée, que leur nature intérieure a été manifestée, et qu'il a été montré que les deux termes ainsi liés (la cause et l'effet) ne sont pas en réalité étrangers l'un à l'autre, mais qu'ils sont les moments d'un tout, et que chacun d'eux, dans son rapport avec l'autre, ne sort pas de lui-même, et ne fait que se mettre en rapport avec lui-même. C'est là la transformation de la nécessité en liberté, et cette liberté n'est pas la liberté de la négation abstraite (qui nie arbitrairement la nécessité, ou la loi), mais la liberté concrète et positive. D'où l'on peut voir aussi combien il est absurde de considérer la nécessité et la liberté comme s'excluant mutuellement. La nécessité comme telle n'est pas encore

§ CLIX.

La notion est, par conséquent, la vérité de *l'être* et de l'*essence*. Car elle apparaît, comme l'essence, par une suite de déterminations réfléchies, qui ont en même temps une forme immédiate indépendante (1), et l'*être* de ces réalités différentes est à son tour marqué d'un caractère réfléchi (2).

REMARQUE.

Si la notion se pose ici comme vérité de l'*être* et de l'*essence*, et si ces deux moments ont, pour ainsi dire, remonté vers elle comme leur principe, elle s'est, d'un autre côté, développée en partant de l'être

la liberté, mais la liberté présuppose la nécessité, et elle la contient comme un de ses moments. L'homme qui possède la moralité *(der sittliche Mensch)* voit dans le contenu de son action une nécessité qui a une valeur en et pour soi, et il sent par là si peu sa liberté violée, que c'est bien plutôt par la conscience de cette nécessité qu'il entre en possession de la liberté vraie et concrète, à la différence de la volonté arbitraire, et de la liberté abstraite et purement possible. Le coupable qui est puni peut sans doute voir dans la peine une limitation de sa liberté. Cependant la peine n'est pas, au fond, une violence extérieure à laquelle il est soumis, mais bien plutôt la manifestation de son propre fait, et c'est en la reconnaissant comme telle que le coupable est vraiment libre. En général, la plus haute indépendance de l'homme consiste à se reconnaître comme déterminé par l'idée absolue, conscience et rapport que Spinoza appelle *amor intellectualis Dei*. (Voy. sur ce point mon *Introd. à la phil.* de Hegel, ch. VI, § III, p. 240 et suiv.)

(1) La forme des catégories de l'être.

(2) La forme des catégories de l'essence.

comme de son principe. La première face de ce développement peut être considérée comme un mouvement en vertu duquel l'être entre plus avant en lui-même, et déploie sa nature intime ; l'autre face peut être considérée comme un mouvement qui fait sortir le parfait de l'imparfait.

C'est parce qu'on n'a considéré que la dernière face de ce développement qu'on a, sur ce point, adressé des reproches à cette philosophie.

L'imperfection et la perfection, dont on se fait en général une notion superficielle (1), n'ont ici d'autre fondement que la différence qui existe entre l'être considéré comme formant une unité *immédiate* avec lui-même, et la notion considérée comme contenant une *libre médiation* (2). Mais puisque l'être s'est produit comme ne constituant qu'un moment de la notion, c'est dans celle-ci qu'il trouve sa vérité. Ce retour libre de la notion sur elle-même, et la suppression de la médiation montrent que c'est la notion elle-même qui a posé ce moment immédiat. Par conséquent ce moment qu'elle présuppose est identique avec ce retour sur elle-même, et c'est en cela que consiste l'identité, la liberté et la notion. Si l'on appelle imparfait ce moment de la notion (l'être), la notion sera l'existence parfaite ; mais elle n'est parfaite qu'en se

(1) Voy. sur ce point mon *Introd. à la phil.* de Hegel, ch. VI, § III, p. 256 et suiv.

(2) *Freien Vermittlung*. Libre en ce sens que la notion contient l'être.

développant de l'imparfait, car sa nature consiste essentiellement à supprimer cette présupposition. Mais au fond c'est elle-même qui présuppose ce moment, ainsi que cela a eu lieu dans le rapport de causalité en général, et plus particulièrement dans le rapport de *réciprocité d'action* (1).

La notion contient, par conséquent, l'être et l'essence. Elle est l'essence qui est revenue à l'état simple et immédiat de l'être, et dont les déterminations réfléchies ont ainsi une réalité (2), réalité qui apparaît, en même temps, librement au dedans d'elle-même (3). La notion renferme, de cette manière, l'être dans le rapport simple qu'elle soutient avec elle-même, ou dans le moment immédiat de son

(1) Et, en effet, il y a des différences et des degrés dans les choses. Si on sépare ces différences et ces degrés, on aura le parfait et l'imparfait, ou, pour parler avec plus de précision, on n'aura que l'imparfait. La vraie perfection est, par conséquent, dans l'unité. En ce cas, si l'on prend un des moments de l'unité, on n'aura qu'un moment imparfait. Ce moment est ici l'être qui n'est qu'un moment de la notion. La perfection n'est, par conséquent, ni dans l'être ni dans la notion, mais dans tous les deux. Seulement, l'être ne doit être considéré que comme un moment de la notion elle-même, en ce qu'il se trouve enveloppé dans elle.

(2) *Dessen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat.* C'est-à-dire, que les déterminations de l'essence revenues à l'être dans la notion, qui est le principe, de l'être et de l'essence, et que c'est dans la notion qu'elles acquièrent la plus haute réalité à laquelle elles puissent atteindre.

(3) *Freies Scheinen in sich selbst.* Par cela même qu'elles apparaissent dans la notion, qui est la sphère de la liberté.

unité (1). Mais l'être est une détermination où il y a si peu de réalité qu'on n'en retrouve que de faibles traces dans la notion (2).

Le passage de la nécessité à la liberté, ou de la réalit à la notion est le point le plus difficile à franchir, parce qu'on doit penser des réalités indépendantes comme ayant leur substance dans d'autres réalités également indépendantes, et dans leur identité avec elles. Et la notion est ce qu'il y a de plus difficile, parce qu'elle est cette identité même (3).

La substance réelle, la cause qui dans son être-pour-soi ne veut rien laisser pénétrer dans sa nature,

(1) Si la notion est l'unité de l'être et de l'essence, elle contient l'être et l'essence comme des moments; ce qui veut dire que, tout en contenant l'être et l'essence, et par la raison même qu'elle les contient, la notion est autre que l'être et l'essence, et que ceux-ci ne sont pas dans la notion ce qu'ils sont en eux-mêmes et hors de la notion. (Conf. vol. Ier, *Introd.* de Hegel, § LXX, et mon *Introd.*, § XI, p. 87 et suiv.) D'un autre côté, par cela même que la notion fait leur unité, on ne doit pas seulement retrouver dans la notion l'être et l'essence; mais chacune de ces déterminations doit reproduire l'être et l'essence, de façon que l'être s'y trouve enveloppé dans l'essence, et celle-ci dans l'être. Ainsi, par exemple, dans le jugement qualitatif on retrouve la qualité, mais la qualité *réfléchie*, ou combinée avec les moments de l'essence, précisément parce que le jugement qualitatif n'est qu'un moment de la notion.

(2) La notion *est*, et elle est aussi l'*être* dans sa notion. Mais l'être en sa notion est ce qu'il y a de plus extérieur et de moins réel dans la notion, précisément parce qu'il n'est que l'être, tandis que la notion est la notion de toutes choses.

(3) Voy. § CLVIII.

est, elle aussi, soumise à la loi fatale qui la domine et la porte à se réaliser (1); et cette sujétion est ce qu'il y a de plus sévère (2). La *pensée* de la nécessité est, au contraire, la suppression de cette sévérité; car elle est comme la continuation de soi-même dans un autre que soi, sans sortir de soi (3), et c'est là la délivrance qui n'est pas ici un jeu de l'abstraction, mais qui repose sur cette puissance de la nécessité qui lie toutes les réalités entre elles, et qui fait qu'une réalité n'a pas une existence distincte et isolée, mais qu'elle trouve son être et son fondement dans ses rapports avec les autres (4). Cette délivrance en tant qu'elle

(1) Voy. §§ CLVII, CLVIII.

(2) Et, en effet, la cause est soumise à la nécessité, parce qu'elle doit nécessairement produire l'effet (§§ CXLVII-CLVII), et cette production nécessaire de l'effet est ce qu'il y a de plus sévère, précisément parce qu'elle est la cause, et qu'en tant que cause elle touche à la liberté sans être la liberté, car la liberté ne commence qu'avec la notion et la pensée.

(3) *Es ist das Zusammengehen Seiner im Andern mit Sich selbst.*

(4) Et, en effet, penser la nécessité, et la penser telle qu'elle est dans son existence absolue et dans sa notion, c'est s'affranchir de la nécessité, et c'est s'en affranchir en la reconnaissant et en vivant ainsi de la vie universelle. D'ailleurs cet affranchissement est donné dans la pensée en général, car la pensée, et la pensée seule, est ce qui, suivant l'expression de Hegel, se continue soi-même dans un autre que soi, et sans sortir de soi. Et cette délivrance qui sort de la nécessité même n'est pas ici un *jeu de l'abstraction*, c'est-à-dire, une liberté qui supprime la nécessité, et qui par là devient la volonté arbitraire et le caprice, mais une liberté qui enveloppe et reconnaît la nécessité (§§ CXLVII,

existe *pour soi* est le *moi* (1), en tant qu'elle a reçu tout son développement est *l'esprit libre* (2), en tant que *sensibilité*, c'est *l'amour* (3), en tant que *jouissance*, c'est le *bonheur* (4).

La substance de Spinoza repose sur une intuition profonde, mais elle ne s'affranchit pas de la finité ; tandis que cet affranchissement est complet dans la notion, car elle est la puissance qui domine la nécessité, et elle constitue la vraie liberté (5).

CLVIII). Hegel introduit ici la pensée, parce que la notion (*Begriff* de *begreifen*, qui a la double signification d'entendre et d'embrasser, ou de *comprendre*, le *comprehendere* des Latins, et le *καταλαμβάνειν* des Grecs) est la pensée à son état logique, ou parce qu'elle contient les déterminations logiques de la pensée, lesquelles sont aussi les déterminations universelles et absolues des choses. Du reste, l'idée absolue est la pensée absolue, et la pensée absolue est l'idée absolue ; ou, pour mieux dire, l'idée et la pensée absolues ne font qu'un, et, par conséquent, la logique n'est qu'un moment de l'idée, ou de la pensée. — Voy. plus bas, § CCXIII, mon *Introd. à la phil.* de Hegel, ch. VI, et vol. Ier, mon *Introd.*, ch. XIII.

(1) *Als für sich existirend heisst diese Befreiung, Ich.*

(2) *Freier Geist.*

(3) *Als Empfindung Liebe.*

(4) *Als Genuss Seeligkeit.* Ce passage ne peut s'expliquer que par la philosophie de l'esprit, le *moi*, l'*esprit libre*, etc., étant des degrés de la vie de l'esprit qu'il faut voir se produire à leur place. Hegel les rappelle ici, parce que les déterminations de la notion s'appliquent à l'esprit.

(5) Suivant Hegel, la philosophie de Spinoza est une philosophie, mais elle n'est pas la philosophie ; elle marque un degré nécessaire dans le développement de la pensée philosophique, et, par conséquent, tout vrai système doit la comprendre, mais

elle n'est pas un système complet, et qui satisfasse à toutes les conditions de la science. Deux objections peuvent être dirigées contre la philosophie de Spinoza. L'une concerne le contenu, et l'autre la forme. Et, en effet, la substance est un degré de l'idée, mais elle n'est pas l'idée absolue. Elle est l'idée dans la forme limitée de la nécessité, mais elle n'est pas l'idée qui s'est élevée à la pensée et à la liberté. Voilà pourquoi le moment de la *personnalité* manque à la philosophie de Spinoza. Le Dieu de Spinoza est *substance*, mais il n'est pas *personne* Il est la substance et la nécessité absolue ; mais il n'est pas la personnalité et la liberté absolue, le moi, la pensée et l'idée ne faisant qu'un dans l'acception absolue du mot. La pensée et l'idée ont, il est vrai, leur place dans le système de Spinoza, mais elles sont rabaissées au rôle d'*attribut*. — Ensuite, comme la forme et le contenu sont intimement unis dans un système, cette imperfection du contenu a sa racine dans l'imperfection même de la forme ou de la méthode. Et, en effet, au lieu de s'élever méthodiquement à la substance, et de montrer par quelle nécessité de la forme et du contenu la substance se trouve posée, Spinoza pose la substance d'une manière immédiate et extérieure, et déduit d'elle, par un procédé également extérieur et arbitraire, l'étendue et la pensée ; et au lieu de considérer la méthode comme la forme absolue qui se pose et se développe avec le contenu, il emprunte sa méthode à une science subordonnée et finie, aux mathématiques, et il l'applique au contenu absolu de la philosophie. C'est là ce qui fait que la vraie nature de la substance et de l'idée lui échappe. — Voy., sur ce point, *Grande Logique*, liv. II, III[e] partie, p. 194, et mon *Introduction à la Philosophie* de Hegel, ch. IV, § 5. et ch. VI, § 3.

TROISIÈME PARTIE DE LA LOGIQUE.

SCIENCE DE LA NOTION.

§ CLX.

La notion est la puissance libre, substantielle et qui n'existe que pour soi. Elle forme une totalité où elle se trouve dans chacun de ses moments, comme un tout, et comme une unité indivisible ; elle est, par conséquent, identique à elle-même et déterminée *en et pour soi* (1).

(1) « Le point de vue de la notion, dit Hegel (*Grande Encyclopédie*, § 160), est le point de vue de l'idéalisme absolu, et la philosophie est la science qui connait par et dans la notion (*begreifendes Erkennen*), en tant qu'elle s'élève à ce degré de la connaissance où tout ce qui apparait dans la conscience vulgaire comme un être immédiat et indépendant, n'est pour elle qu'un moment de l'idée. La logique de l'entendement ne voit dans la notion qu'une simple forme de la pensée, ou plutôt qu'une représentation générale (idées générales, résultat de la généralisation), et c'est cette manière superficielle de concevoir la notion, manière qui a son fondement dans le point de vue de la sensation, qui fait considérer la notion comme une forme morte et vide, et comme

§ CLXI.

Ici la marche de la notion n'est plus le passage

une pure abstraction, tandis que la notion est en réalité un principe concret, et le principe de tout être vivant... On peut, il est vrai, considérer la notion comme une forme, mais comme une forme infinie dans laquelle se trouve enveloppé tout contenu, et par laquelle tout contenu est engendré. On peut aussi la considérer comme une abstraction, si par chose concrète on entend l'être sensible et immédiat, car la notion ne se laisse pas saisir par la main, et lorsqu'il s'agit d'elle il faut oublier la vue et l'ouïe. Mais elle est un principe concret en ce qu'elle contient, comme on l'a démontré, dans son unité l'être et l'essence, et partant toute la richesse des déterminations de ces deux sphères. Si les diverses sphères de l'idée logique peuvent être considérées comme des définitions différentes de l'absolu, la notion sera, elle aussi, une définition de l'absolu. Mais dans ce cas il faudra l'entendre dans un sens plus élevé que ne le fait la logique de l'entendement, et y voir autre chose qu'une simple forme de la pensée subjective. On pourra peut-être demander : Pourquoi la logique spéculative a-t-elle employé le mot *notion*, pour exprimer une chose tout à fait différente de celle qu'exprime ce mot dans le langage ordinaire, donnant lieu par là à l'équivoque et à la confusion? — A cela on répondra que quelque grande que soit la différence entre la logique formelle et la logique spéculative, en y regardant de plus près, la signification plus profonde de ce mot n'est pas entièrement étrangère au langage ordinaire, comme on pourrait le croire. En parlant, par exemple, des déterminations du droit concernant la propriété, on dit qu'il faut les déduire de la notion de la propriété, ou bien qu'il faut ramener ces déterminations à leur notion. On reconnaît par là que la notion n'est pas une forme vide et sans contenu, car en ce cas on ne pourrait rien déduire d'elle, et en ramenant un contenu donné à une forme vide, on ne ferait que lui enlever sa détermination propre et réelle. »

d'un terme à l'autre (1) ni la réflexion d'un terme sur l'autre (2), mais un *développement* (3), parce que les

(1) Comme dans l'être.

(2) Comme dans l'essence.

(3) *Entwickelung*. Et, en effet, dans la notion d'une chose, de l'être vivant, par exemple, on n'a pas seulement l'être et le non-être, ou l'identité et la différence, mais tous les éléments qui constituent l'être vivant, de sorte que la totalité de l'être vivant, pris à tous ses degrés, n'est qu'un développement. De plus, dans les deux sphères précédentes on avait des éléments distincts et nouveaux, *être* et *non-être, cause* et *effet*, etc., tandis qu'ici l'on a, il est vrai, des éléments qui se distinguent les uns des autres, mais qui sont, en même temps, identiques, identiques entre eux, et identiques avec le tout, en ce sens qu'ils sont tous des *notions*. Ainsi, par exemple, bien que la cause et l'effet soient inséparables, la cause ne se retrouve pas dans l'effet en tant que simple cause. Chaque notion, au contraire, se retrouve dans une autre notion, en tant que notion. En outre, la cause et l'effet, la substance et les accidents, le tout et les parties, etc., qui étaient d'abord distincts, ne forment plus ici chacun qu'une notion simple. Voilà pourquoi on peut considérer les déterminations de la notion comme un développement d'un seul et même principe. — « Le mouvement de la notion, dit Hegel (*Grande Encyclopédie*, § 161), est un développement par lequel n'est posé que ce qui est déjà contenu en soi dans la chose. Dans la Nature, c'est la vie organique qui répond à la sphère de la notion. Ainsi, par exemple, la plante se développe de son germe. Celui-ci contient déjà la plante entière, mais d'une manière idéale (c'est-à-dire virtuellement), et il ne faudrait pas concevoir son développement comme si les différentes parties de la plante, la racine, la tige, les feuilles, etc., étaient déjà contenues *réellement* dans la plante, à l'état de petites parties. C'est là l'hypothèse de l'emboîtement des germes dont l'imperfection vient de ce qu'on considère comme ayant une existence réelle ce qui n'existe d'abord qu'idéalement. Ce qu'il y a de vrai dans cette hypothèse c'est que dans son processus la notion

différences sont posées comme identiques entre elles et avec le tout, et que chaque détermination forme la libre existence de la notion entière.

§ CLXII.

La science de la notion se divise :

1° En science de la notion subjective, ou formelle ;

2° En science de la notion déterminée en vue de l'existence immédiate, ou de l'objectivité (1) ;

3° En science de l'idée, du sujet-objet, de l'unité de la notion et de l'objectivité, ou de la vérité absolue (2).

ne sort pas d'elle-même, et que par ce processus elle n'ajoute rien de nouveau à son contenu, mais elle ne produit qu'un changement de forme. C'est cette vertu de la notion de n'être qu'un développement d'elle-même à tous ses degrés qu'on a en vue lorsqu'on parle des idées innées, ou lorsqu'on ne voit, comme Platon, dans tout savoir qu'un souvenir. Car on ne doit pas entendre par là que le contenu de la conscience qui a reçu l'enseignement se trouve déjà primitivement dans cette même conscience, sous sa forme déterminée et développée. Le mouvement de la notion doit être considéré, pour ainsi dire, comme un jeu *(Spiel)*. Le terme autre qu'elle qu'elle pose, n'est pas en réalité un terme autre qu'elle. C'est là ce qu'enseigne la doctrine chrétienne, lorsqu'elle dit que Dieu a créé le monde, lequel demeure vis-à-vis de lui comme un être autre que lui, mais qu'il a aussi engendré un fils de toute éternité, dans lequel il demeure comme en lui-même en tant qu'esprit *(In welchem er als Geist bei sich selbst ist.)*—Voy. plus bas, § 165.

(1) *Zur Unmittelbarkeit bestimmt, oder von der Objectivität.* Voy. note suiv.

(2) Les deux premières parties de la logique, l'*être* et l'*essence*, forment ce que Hegel a appelé *Logique objective*, parce que les

REMARQUE.

La logique ordinaire ne contient que la matière qui forme une partie de cette troisième branche de la

déterminations de l'être et de l'essence qui ne sont pas encore parvenus à la notion, s'appliquent au monde objectif, mais au monde objectif qui n'a pas encore été façonné par la notion, à la nature inorganique, par exemple. La troisième partie contient d'abord la notion à l'état *subjectif*, ou la notion *subjective*, puis la notion *objective*, ou la notion qui se donne un objet, lequel n'est plus ici l'objet tel qu'il existe hors de la notion, mais l'objet tel qu'il est posé et façonné par elle. Enfin elle est l'unité de la notion *subjective* et de la notion *objective*, ou l'*Idée*. Voici maintenant quelques indications qui montreront d'une manière plus précise le sens et la déduction des divisions de cette troisième partie. Et d'abord la notion *est*, et elle est la notion de l'être et de ses déterminations, et elle est *identique*, *différente*, etc., ou elle est la notion de l'essence et de ses déterminations; elle est, en d'autres termes, la notion, et comme telle, elle est la notion de toutes choses, ou, pour parler avec plus de précision, elle est l'unité de l'être et de l'essence, ou l'*être en et pour soi (das An-und-Fürsichseyn)*, qui a atteint à sa vraie existence, et à une existence adéquate à sa notion. C'est là la notion même de la notion, laquelle n'est ici que *la notion de la notion*, ou la notion qui n'a pas encore posé ses déterminations. Elle n'est, par conséquent, que la notion en soi, ou notion immédiate, formelle et subjective. Elle est notion *subjective*, parce qu'elle est la notion, ou la pensée qui est encore extérieure à la *chose*, ou à l'*objet*. Elle est le *sujet* de toutes choses, mais toutes choses n'ont pas encore été posées en elle. Elle est aussi notion *formelle*, parce que ses déterminations n'apparaissent ici que comme des formes du sujet, et elle est notion *immédiate*, en ce que ses déterminations ont la forme immédiate de l'être, ce qui fait que chacune d'elles se produit comme une détermination isolée et qualitative, et qui n'est que dans un rapport extérieur avec les autres. Mais l'iden-

logique. On y a ajouté ce qu'on appelle les lois de la pensée, lois que nous avons rencontrées dans les développements antérieurs (1), et dans la logique appliquée, on y a ajouté d'autres connaissances auxquelles on a mêlé des données psychologiques, métaphysiques ou expérimentales, et cela sans doute parce que

tité de la notion qui est au fond de son existence subjective amène le mouvement dialectique en vertu duquel la séparation et l'individualisation de ses déterminations se trouvent supprimées, et la notion se produit comme totalité de ces déterminations, et comme notion *objective*. Dans l'objet la notion *formelle* est devenue la chose même; c'est la notion qui de son état interne a passé à l'existence et à la réalité, et qui est devenue l'objet en et pour soi, ayant une existence propre et libre. Cependant, par cela même qu'elle s'est absorbée dans l'objet, elle n'est ici aussi que notion *immédiate* à laquelle manque le moment réfléchi et négatif de la liberté. Ses différences sont des différences objectives dans lesquelles elle est, pour ainsi dire, cachée, et où elle demeure comme extérieure à elle-même. Ce qui manque à la notion *formelle*, c'est sa réalisation extérieure, l'*objectivité*; ce qui manque à cette dernière, c'est sa forme interne et subjective. C'est là ce qui fait que la notion, après avoir posé le monde objectif, le supprime, et elle le supprime pour ramener la subjectivité, laquelle n'est plus ici la subjectivité formelle et immédiate, mais la subjectivité qui a traversé l'objet et qui l'enveloppe, et où la notion se pose comme notion adéquate à elle-même, ou comme *Idée*. « La raison qui constitue la sphère de l'*Idée*, dit Hegel (*Gr. Log.*, IIIe part., p. 33), est la vérité qui s'est révélée à elle-même; c'est la sphère où la notion possède une réalité qui lui est adéquate, et qui est parvenue à sa liberté, en ce qu'elle retrouve sa subjectivité dans le monde objectif, et le monde objectif dans sa subjectivité. »

(1) Le principe de contradiction, par exemple.

ces formes de la pensée ne satisfaisaient plus l'intelligence (1). Enfin les formes de la pensée qui appartiennent spécialement au domaine de la logique, on les considère comme des déterminations artificielles et subjectives de l'entendement, et non comme des déterminations de la raison.

Les déterminations logiques précédentes, c'est-à-dire, les déterminations de l'être et de l'essence, ne sont pas de simples déterminations subjectives de la pensée, et dans leur mouvement dialectique et leur passage de l'une à l'autre, ainsi que dans leur retour sur elles-mêmes, et dans leur totalité elles se produisent comme *notions*. Mais elles ne sont que des notions *déterminées* (2), des notions *en soi*, ou, ce qui revient au même, des notions *pour nous*, parce que, dans leur passage de l'une à l'autre, ou dans la réflexion de l'une sur l'autre, elles ne sont pas posées

(1) « Les développements que la logique a reçus, dit Hegel (*Grande logique*, *Notion générale de la logique*, vol. Ier, p. 38), par l'accumulation de matériaux psychologiques, pédagogiques, et même physiologiques, au lieu de la perfectionner, n'ont fait que l'altérer et la défigurer. Ces règles, ces lois pédagogiques, qu'on a introduites dans la logique, sont insipides et vulgaires. De telles règles, comme, par exemple, qu'il ne faut pas admettre sans examen et sans preuve ce qu'on lit, ou ce qu'on nous transmet oralement, et d'autres semblables qu'on rencontre dans la logique appliquée, sont de véritables puérilités, et elles prouvent seulement que l'auteur ou le maître s'évertue pour animer, par une matière factice, par des remplissages, le contenu mort et desséché de la logique. »

(2) Conf. §§ 84 et 112.

comme notion *particulière*, ou comme notion *individuelle* ou *sujet*, ou comme notion qui fait l'identité des déterminations opposées, et partant leur liberté, c'est-à-dire, comme notion *universelle* (1).

Il faut aussi remarquer que ce qu'on entend ordinairement par notion n'est qu'une détermination de l'entendement, ou bien une *représentation générale*. Ainsi entendue, elle n'est qu'une détermination finie (2).

(1) Les déterminations précédentes, les déterminations de l'être et de l'essence, obéissent à une loi objective et nécessaire, suivant laquelle elles se nient, et en se niant elles s'appellent les unes les autres, et en se niant et en s'appelant les unes les autres, elles reviennent sur elles-mêmes et forment une totalité, suivant les expressions du texte, c'est-à-dire elles demeurent, d'une part, identiques à elles-mêmes, et d'autre part, elles forment un tout. A ce titre elles sont des notions, mais des notions *déterminées*, c'est-à-dire limitées, en ce qu'elles ne sont pas dans la sphère de la pensée ; elles ne sont que virtuellement des notions, ou des notions *en soi*, par la même raison, et enfin elles sont des notions *pour nous*, et non en elles-mêmes, parce que c'est nous qui y ajoutons les déterminations mêmes de la notion. Ainsi l'être qui n'est que l'être, n'est pas l'être dans la notion ou dans sa notion, et si nous le pensons comme une détermination *universelle* ou *particulière* ou *individuelle*, c'est que nous y ajoutons les déterminations mêmes de la notion.

(2) L'entendement isole les notions, ou il ne les unit que d'une manière extérieure, ou il n'y voit que des formes subjectives de la pensée. D'un autre côté, on considère la notion comme une représentation sensible généralisée, ou bien comme une notion générale abstraite qui exclut le particulier et l'individuel. Mais ce ne sont là que des manières imparfaites de concevoir la notion. — Conf. §§ 3 et 62, et § suiv.

En général, on considère la logique de la notion comme une science purement formelle, c'est-à-dire, comme une science qui ne concerne que la forme de la notion, du jugement et du syllogisme, et qui ne constitue nullement la réalité d'une chose, laquelle réalité résiderait tout entière, d'après cette opinion, dans le contenu. Mais si les formes logiques de la notion ne sont, pour ainsi dire, que des réservoirs vides, inertes et propres à recevoir toute espèce de représentations et de pensées, leur connaissance n'est qu'un récit insignifiant et sans objet. Au fond, ces formes sont l'esprit vivant de toute réalité, et ce que le réel contient de vérité, c'est de la présence et de la puissance de ces formes qu'il le tient. Mais on n'a recherché jusqu'ici ni quelle est la vérité intrinsèque de ces formes, ni leur connexion intime et nécessaire.

A.

LA NOTION SUBJECTIVE.

a) La notion comme telle.

§ CLXIII.

La notion comme telle contient les moments, 1° de l'*universalité* où elle existe dans sa déterminabilité comme notion libre et égale à elle-même ; 2° de la *particularité*, qui est la *déterminabilité* dans laquelle l'universel demeure identique à lui-même, et ne subit aucune altération ; 3° de l'*individualité*, qui

forme le moment réfléchi des deux premiers moments, cette unité négative qui est déterminée en et pour soi (le particulier), et qui, en même temps, est identique à elle-même (l'universel) (1).

REMARQUE.

L'*individuel* correspond au *réel* (2), si ce n'est que le premier appartient à la notion, et qu'à ce titre il est posé comme universel, et comme identité négative. Comme le réel n'est que l'*unité immédiate* de l'essence et de l'existence, il *peut* agir; mais l'individualité de la notion est l'activité même (3), et cette activité ne s'exerce pas comme celle de la cause qui *apparaît* dans son produit, mais elle se concentre tout entière en elle-même (4).

Il ne faut pas ici se représenter l'individualité comme une individualité immédiate (5), et comme on se représente les hommes et les choses individuels; cette détermination de l'individualité se produira

(1) Voy. plus bas, § 165.

(2) *Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist.*

(3) *Das Wirkende.* Le principe agissant.

(4) La *réalité*, la cause, par exemple (§§ 142 et suiv.), en tant que simple cause, ou en tant que cause séparée de sa notion, n'est pas l'*acte*, mais la puissance, elle n'*agit* pas, mais elle *peut* agir: elle n'est, en d'autres termes, que la cause dans son existence phénoménale, la cause qui apparaît *(scheint)* dans son effet; tandis que c'est la cause dans sa notion, et dans sa notion *individuelle*, ou indivisible, qui est la source permanente et absolue de toute causalité et de toute activité. — Conf. § 204.

(5) *Cet* homme ou *tel* homme.

dans le jugement (1). Chaque moment de la notion contient la notion tout entière (§ CLX), mais l'individualité, ou le sujet, c'est la notion posée comme *totalité* (2).

(1) Voy. § 175.

(2) *Die Einzelnheit, das Subject, ist der als Totalität gesetzte Begriff*. C'est-à-dire qu'ici il n'est question que de l'*individualité*, de la notion, laquelle est une *totalité* en ce qu'elle contient l'*universalité* et la *particularité*. « Lorsqu'on parle de la notion, dit Hegel *(Grande Encyclopédie*, § 163*)*, on n'entend ordinairement par là que l'universalité abstraite, ou bien une représentation générale. C'est ainsi qu'on parle des notions de la couleur, de la plante, de l'animal, etc., lesquelles notions ne se produisent qu'en éliminant l'élément particulier *(das Besondere)*, par lequel les différentes couleurs, plantes, etc., se distinguent l'une de l'autre, et qu'en conservant leur caractère commun. C'est là la manière dont l'entendement se représente la notion, et l'expérience a raison de ne considérer de telles notions que comme des formes vides et des ombres. L'universel de la notion n'est pas un élément commun *(ein Gemeinschaftliches)* qui existe pour soi en face du particulier, mais c'est l'universel qui se particularise et se spécifie lui-même, et qui, en se spécifiant, ne sort pas de lui-même, et ne perd rien de sa clarté. Il est de la plus grande importance pour la science, ainsi que pour la vie pratique, de ne pas confondre ce qui n'est que simplement *commun* avec l'universel... L'universel, entendu dans sa signification vraie et complète, est une pensée, à l'égard de laquelle on peut dire qu'il a fallu des milliers d'années pour l'élever à la conscience de l'humanité, et que c'est le christianisme qui le premier l'a pleinement reconnue. Les Grecs, qui avaient d'ailleurs une si haute civilisation, n'ont eu la conscience de la vraie universalité ni de Dieu ni de l'homme. Les dieux des Grecs n'étaient que des puissances particulières de l'esprit, et le Dieu universel, le Dieu des nations, était pour

§ CLXIV.

La notion est l'existence vraiment concrète, parce que l'individualité qui est l'unité négative et déterminée *en soi et pour soi* contient aussi un rapport avec soi, c'est-à-dire l'universalité. Les moments de la notion ne peuvent, par conséquent, être séparés. Les déterminations réfléchies peuvent chacune être séparée de son contraire, et, ainsi isolées, elles peuvent être comprises et avoir une valeur. Mais comme

les Athéniens un Dieu encore inconnu. C'est aussi parce qu'on n'avait pas reconnu la valeur infinie, et le droit infini de l'homme en tant qu'homme, qu'aux yeux des Grecs il y avait, pour ainsi dire, un abîme entre eux et les barbares. On s'est souvent demandé pourquoi l'esclavage a disparu dans l'Europe moderne, et on a donné telle ou telle circonstance pour raison de ce fait. La véritable raison qui fait qu'il n'y a plus d'esclaves dans l'Europe chrétienne, il faut la chercher dans le principe même du christianisme. La religion chrétienne est la religion de la liberté absolue, et il n'y a que les chrétiens qui accordent une valeur infinie et universelle à l'homme, en tant qu'homme. Ce qu'on refuse à l'esclave, c'est sa personnalité, et le principe de la personnalité, c'est l'universalité. Le maître ne considère pas l'esclave comme une personne, mais comme une chose sans individualité et sans moi, car c'est lui qui est son moi.—Pour ce qui concerne la différence entre une simple *communauté* et le véritable universel, on en trouve un exemple remarquable dans le *Contrat social*, où il est dit que les lois d'un État devraient être l'expression de la *volonté générale*, laquelle n'est pas pour cela la *volonté de tous*. Rousseau serait arrivé à une théorie de l'État plus rationnelle, s'il avait eu constamment devant les yeux cette distinction. La volonté universelle est la notion de la volonté, et les lois sont les déterminations *particulières* de la volonté, fondées sur cette notion. »

dans la notion se trouve posée leur identité, chacun des moments de la notion ne peut être saisi qu'avec et par l'autre (1).

REMARQUE.

L'universalité, la particularité et l'individualité, considérées abstractivement, ne diffèrent pas de l'identité, de la différence et de la raison d'être. Mais l'universel est l'identité qui contient en même temps le particulier et l'individuel ; le particulier est la détermination ou la différence qui contient aussi l'universel et l'individuel, et celui-ci est le sujet, la raison d'être qui contient le genre et l'espèce, et qui existe d'une manière substantielle (2). C'est là l'indivisibilité des moments de la notion dans leur différence (§ CLX) ; c'est là cette clarté, cette transparence de la notion, qui n'est altérée ni troublée par aucune différence. C'est une opinion commune que la notion n'est qu'une entité abstraite. Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion, c'est que la notion n'est pas une existence concrète comme les choses sensibles, et que, d'un autre côté, elle n'est pas encore l'*idée* (3). Mais si la notion subjective n'a qu'une valeur formelle, c'est qu'elle ne peut avoir d'autre contenu qu'elle-même.

(1) Conf. §§ 157, 161, et plus bas, § 168.

(2) Car la raison d'être *(Grund)* n'est pas encore la substance, tandis que la notion est la substance.

(3) En tant que notion immédiate et formelle.

Cependant, comme forme absolue, elle contient la déterminabilité de toutes choses, et de leur vérité. A cet égard elle est une existence concrète, et comme le *substratum* de toute autre existence. Mais c'est l'esprit qui est l'existence absolument concrète (1); et l'esprit, en tant que notion, est la notion qui se distingue de son objet, mais qui, malgré cette distinction, le contient comme son produit. Toutes les autres existences concrètes, quelque riche que soit leur contenu, ne le sont pas au même degré, parce qu'elles ne sont pas aussi intimement identiques à elles-mêmes; à moins toutefois qu'on n'entende par *concret* la collection extérieure de plusieurs éléments (2).

Il faut aussi remarquer que ce qu'on appelle notions, ou notions déterminées, tels que l'homme, la maison, l'animal, etc., ne sont que des déterminations simples, ou des représentations abstraites, c'est-à-dire, des abstractions qui ne contiennent qu'un moment de la notion, le moment de l'universalité, et où ne se trouvent point les moments de la particularité et de l'individualité. Ce ne sont, par conséquent, que des abstractions, puisque la notion ne s'y est pas développée en son entier (3).

(1) *Das Absolut-Konkrete ist Geist.* Voy. § 159. Conf. mon *Introd.*, tom. Ier, ch. XIII.

(2) *Eine äusserliche zusammengehaltene Mannichfaltigkeit.* Un agrégat.

(3) La notion est l'unité de l'être et de l'essence. L'être a passé dans l'essence, et l'essence s'est élevée à la notion, laquelle fait,

§ CLXV.

L'individualité pose dans la notion le moment de

par cela même, leur unité. La notion sort de l'être et de l'essence; mais il ne faudrait pas conclure de là que l'être et l'essence sont le principe de la notion. Tout au contraire, c'est la notion qui est leur principe. La notion apparait ici comme un résultat, mais c'est précisément parce qu'elle est un résultat qu'elle enveloppe tous les moments précédents dans son unité, comme le solide enveloppe la ligne et le plan, et mieux encore, comme l'intelligence et la pensée enveloppent les choses entendues et pensées (Conf. § 159). Car l'être, hors de sa notion, n'est que l'être immédiat et sensible; ou bien, les choses ne *sont*, et elles ne sont *identiques* ou *différentes*, que par leur notion, et conformément à leur notion. La notion est, par conséquent, l'unité de l'être et de l'essence, et dans ce rapport simple avec elle-même, elle est l'*universel, Allgemeinheit, universalité*. On pourrait mettre cette détermination de la notion sous forme de proposition, et dire : « *La notion est toutes choses,* » ou « *toutes choses sont une notion,* » ou bien encore « *tout ce qui est* (l'*être*), *et tout ce qui a une essence* (l'*essence*), *ont une notion, et la notion fait leur unité.* » Seulement, dans ces propositions, l'universalité apparaît comme un prédicat, ou comme un sujet de la notion, tandis que l'universalité n'est ici que la notion elle-même, la notion en tant qu'universel, lequel universel n'est pas seulement la forme, mais aussi le contenu, car une forme universelle sans contenu n'est pas l'universel. L'universel de la notion est, par conséquent, ce qu'il y a de plus riche dans sa simplicité. Car il n'est pas l'être abstrait, ou l'identité abstraite, mais il enveloppe l'être et le non-être, l'identité et la différence, de façon que ces déterminations ne sont pas des limites pour lui, ou pour mieux dire, ce ne sont pas des limites qui lui soient extérieures, et qui soient posées par un autre terme que lui, ou qu'il ne puisse franchir, mais ce sont des limites qu'il pose lui-même, et en lui-même, et dans lesquelles il ne fait que se développer et se continuer lui-même, sans rien perdre de sa

la différence. Car l'individualité constitue le retour négatif de la notion sur elle-même, et par conséquent

clarté ni de son unité. L'être et le non-être, la qualité et la quantité, etc., se limitent l'un l'autre, et ils passent l'un dans l'autre, ou bien l'identité *apparaît* dans la *différence*, et celle-ci dans l'identité, etc., parce qu'ils ne sont que des *notions en soi* (Conf. § CLXII), et cela, parce qu'ils ne se sont pas encore élevés à cette universalité où l'être et le non-être, l'identité et la différence, la chose et ses propriétés, le positif et le négatif ne sont que des notions, et n'appartiennent qu'à une seule et même notion.— Maintenant l'universel ainsi constitué est un universel *déterminé*. L'universel indéterminé n'est pas le vrai universel, mais c'est l'universel de l'entendement abstrait, de l'entendement qui supprime la détermination dans l'universel, comme il supprime le non-être dans l'être, la différence dans l'identité, et qui ne voit pas qu'en enlevant à l'universel ses déterminations, il le supprime, que l'universel absolument indéterminé ne saurait se penser, et que ce fait même d'abstraction par lequel on croit penser l'universel indéterminé est une pensée déterminée qui distingue le déterminé et l'indéterminé, mais qui en les distinguant, les enveloppe tous les deux, c'est-à-dire, c'est la pensée même de l'universel. L'universel de la notion est, par conséquent, l'*être*, l'*identité*, la *différence*, etc., il est, en d'autres termes, l'universel déterminé. A proprement parler, la déterminabilité appartient à la sphère de l'être et à la qualité. En tant que déterminabilité de la notion elle est la *particularité, Besonderheit*. L'*universel* est déterminé comme *particulier*, ou plutôt il se détermine lui-même comme particulier. Le particulier n'est pas ici une *limite* où l'universel se met en rapport avec un terme autre que lui-même, avec un *au-delà* (*Jenseits*), suivant l'expression hegélienne, mais il est plutôt le moment immanent de l'universel et où l'universel ne fait que se mettre en rapport avec lui-même. Par cela même, le particulier contient l'universel, et il est lui-même l'universel. Le genre ne souffre pas de changement, mais il se continue lui-même dans ses espèces. Ce n'est pas de

le moment de sa libre différence, en tant que première négation; ce qui détermine la notion, mais

genre, mais entre elles que diffèrent les espèces. Et dans leur différence non-seulement elles ont toutes un seul et même universel, mais par cela même qu'elles sont identiques avec l'universel, elles sont universelles. Et non-seulement elles sont universelles, mais elles-mêmes, leur déterminabilité et leur différence constituent le cercle entier, la sphère parfaite et achevée de l'universel. D'un autre côté, par cela même que le particulier est l'universel, ou qu'il n'est qu'une détermination de l'universel, celui-ci est, à son tour, le particulier. L'universel se détermine, et en se déterminant il est lui-même le particulier. Et il n'est pas le particulier dans sa détermination, ou dans l'espèce, mais il est le particulier en tant qu'universel qui se détermine. La différenciation telle qu'elle se produit ici, c'est-à-dire dans la notion, est la vraie et absolue différenciation. Toutes les différences antérieures ont leur unité dans la notion. La différence immédiate, telle qu'elle s'est produite dans l'être, est la *limite* où se rencontrent deux termes opposés et extérieurs l'un à l'autre. Dans l'essence, c'est la *réflexion* d'un terme sur un autre, réflexion où l'on voit, pour ainsi dire, poindre l'unité de la notion, mais où l'on n'a qu'une unité imparfaite, parce que les termes de l'opposition y apparaissent (*Scheinen*), c'est-à-dire ne se réfléchissent sur eux-mêmes qu'en se réfléchissant sur un autre. C'est dans la notion que les déterminations antérieures trouvent leur signification absolue et leur parfaite unité; et cela en revêtant la forme de l'*universalité*, et de l'*universalité déterminée*. Par là les termes différenciés ne sont plus des termes extérieurs l'un à l'autre, ou qui se réfléchissent l'un sur l'autre, mais ils sont des termes d'un seul et même principe, qui demeure identique à lui-même dans ses différences, et qui n'y demeure qu'en posant ces différences. Et, en effet, c'est dans la notion que le tout et les parties, la substance et les accidents, la cause et l'effet atteignent à leur absolue unité, et cela parce que ce n'est que dans leur notion qu'ils existent à l'état de déterminations simples, unes et universelles. La cause et l'effet,

comme notion *particulière*, c'est-à-dire, comme notion où les termes différenciés ne sont d'abord entre

par exemple, ne sont pas deux notions différentes, mais une seule et même notion, ou, ce qui revient au même, la *causalité* est, comme toute autre notion, une *notion simple*. — Ainsi donc l'universel est le particulier et le particulier est l'universel ; et le particulier n'est pas un terme qui vient s'ajouter du dehors et accidentellement à l'universel, mais c'est l'universel lui-même *particularisé* ou *déterminé*, et réciproquement, et par cela même, l'universel n'est pas un élément extérieur et accidentel du particulier, mais c'est le particulier lui-même *universalisé*, ou le particulier qui est lui-même l'universel. Or, un terme qui est ainsi constitué que dans son *universalité déterminée* demeure dans un rapport simple et négatif avec lui-même est l'*individualité*. L'individualité n'est ni l'universel sans le particulier, ni le particulier sans l'universel ; elle n'est, non plus, ni l'universel abstrait, vide et indéterminé, ni le particulier qui n'est pas déterminé universellement, mais elle est l'universel et le particulier, ou l'universel déterminé dans son existence simple, une et indivisible. Ce sont là les trois moments absolus de la notion, qu'il ne faut pas se représenter comme *trois membres*, ou comme un agrégat (Voy. § suiv., et Conf. mon *Introd.*, vol. I, p. 90), mais comme une unité indivisible, de telle façon que l'un de ces moments se retrouve essentiellement dans l'autre, et que l'un d'eux étant supprimé, on n'a plus la notion entière, mais un fragment de la notion, ou une abstraction. C'est parce qu'on ne saisit pas ces moments dans leur unité qu'on se représente la notion comme une simple forme abstraite et indéterminée, ou qu'on ne voit dans les notions que des déterminations finies, ou qu'on les assemble et on les juxtapose d'une manière accidentelle et extérieure, ou enfin que dans la série des notions on s'arrête au plus haut genre, ou à l'essence vide et indéterminée. Supprime-t-on, par exemple, dans la notion le moment de la détermination, il ne restera qu'une forme universelle indéterminée et sans contenu ; y supprime-t-on l'universel, on

eux que comme des moments de la notion, mais où, ensuite, ils sont posés comme enveloppés l'un dans

n'aura plus qu'une forme et un contenu limités et finis; ou bien est-ce l'individualité qu'on y supprime, l'unité de la notion disparaîtra par cela même.— Ainsi donc l'universalité, la particularité et l'individualité sont les trois moments de la notion, ou, pour parler avec plus de précision, la notion est ici ces trois moments, et l'unité de ces moments et ses développements ultérieurs ne consistent qu'à poser ce qui se trouve contenu dans ces moments. Or, l'individualité est, comme on l'a vu, le retour négatif de la notion sur elle-même; elle est la négation de la négation, c'est-à-dire, la négation du particulier qui est la négation de l'universel, et c'est en tant que négation de la négation qu'elle fait l'unité simple de la notion. C'est cette réflexion, ce retour de la notion sur elle-même, ou l'*individualité* qui amène immédiatement la suppression de l'individualité, et une nouvelle détermination de la notion. Et, en effet, l'individualité contient l'universel et le particulier. Or, par cela même qu'elle les contient et qu'elle les nie, elle se distingue d'eux, et tout en se distinguant d'eux, elle est en rapport avec eux et en est inséparable. L'individualité c'est l'*être-pour-soi*, l'*un* qui se repousse lui-même, et qui repousse les *uns*, ou les *plusieurs*, mais qui tout en repoussant les *uns* est en rapport avec eux. Ou bien elle est *cette* chose *(Dieses)* de la sphère de l'essence, laquelle (chose) n'est *cette* chose qu'en se distinguant de *cette autre* chose, mais en se réfléchissant en même temps sur elle. L'individualité est tout cela. Mais elle est l'*un* et *cette* chose, non comme ils sont dans la sphère de l'être et de l'essence, mais comme ils sont dans la sphère de la notion, c'est-à-dire, elle est l'individualité qui repousse et contient tout à la fois l'universel et le particulier. C'est cette scission et ce rapport qui constituent le *jugement*. La notion existe dans le jugement en tant que notion *particulière*, en ce sens qu'elle y existe comme notion *déterminée*, ou comme notion différenciée (le sujet et le prédicat). Mais comme les trois moments de la notion sont indivisibles, elle y existe aussi comme

l'autre, et comme identiques. Cet état, où la notion est posée comme notion particulière, est le *jugement* (1).

REMARQUE.

La division ordinaire des notions en notions *claires*, *distinctes* et *adéquates* n'appartient pas à la science de la notion, mais à la psychologie. Car, par notions claires et distinctes, l'on entend des représentations marquées d'un certain caractère, lequel ne se rapporte qu'à l'état subjectif de l'intelligence. Il n'y a rien de plus étranger à la logique que cette classification.

La division des notions en notions adéquates et inadéquates correspond mieux à la notion, et même à l'*idée*, mais elle n'exprime que l'accord formel d'une notion, ou d'une représentation avec son objet, lequel demeure encore une existence distincte et indépendante.

La division des notions en notions *subordonnées* et *coordonnées* repose sur la fausse manière dont on conçoit la distinction de l'universel et du particulier, ainsi que leur rapport, rapport qui n'est établi que par la réflexion extérieure (2). De même, diviser les notions

notion identique à elle-même; et le mouvement de la notion à travers le jugement et le syllogisme consiste précisément à montrer et à réaliser cette différence et cette unité.

(1) Voy. note précédente.

(2) Et, en effet, cette division n'est exacte qu'autant qu'on considère le particulier comme n'ayant qu'un rapport accident-

en notions *contraires*, *contradictoires*, *affirmatives*, *négatives*, etc., c'est rassembler au hasard les déterminations de la pensée qui appartiennent à la sphère de l'*être* ou de l'*essence* où elles ont été considérées, et qui ne rentrent nullement dans les déterminations de la notion comme telle.

Mais la vraie division de la notion en notion *universelle*, *particulière* et *individuelle* n'offrira, elle aussi, que des *espèces* (1), si ces trois déterminations sont séparées par la réflexion extérieure (2). La diffé-

ou extérieur avec le général, et non comme une détermination du général lui-même.

(1) C'est-à-dire, des espèces telles qu'on les considère généralement. Car on place les espèces à côté du genre sans en montrer leur rapport et leur unité.

(2) L'*universalité*, la *particularité* et l'*individualité*, dit Hegel (*Gr. Log.*, *science de la notion*, Ire part., p. 52), sont, d'après ce qui précède, les notions déterminées, et on pourrait dire les trois notions déterminées, si on voulait les *compter*. Mais on a démontré plus haut (ibid., p. 49) que le nombre est une forme inadéquate pour exprimer les déterminations de la notion, et qu'il l'est surtout pour saisir la notion elle-même. Le nombre, par là même qu'il a l'*un* pour principe, ne fait des choses comptées que des éléments distincts, extérieurs et indifférents l'un à l'autre, tandis que les différentes notions ne forment, comme on vient de le montrer, qu'une seule et même notion, et elles ne tombent pas l'une hors de l'autre comme les nombres.

Dans la logique ordinaire, on rencontre différentes divisions et espèces de notions. *Il y a*, — c'est là la manière dont elles sont présentées, — les notions suivantes, d'après la quantité, la qualité, etc. Il est aisé de voir tout ce qu'il y a d'irrationnel dans cette manière de traiter les notions. Cet *il y a* ne veut dire

renciation et la détermination de la notion sont essentiellement contenues dans le jugement; car juger, c'est déterminer la notion.

autre chose, si ce n'est qu'on prend ces espèces telles qu'on les trouve devant soi, et telles qu'elles sont présentées par l'expérience. Et ainsi on n'a qu'une logique *empirique*, une science singulière, une connaissance *irrationnelle* du *rationnel (eine irrationnelle Erkenntniss des Rationellen).* La logique donne par là un bien mauvais exemple dans l'application qu'elle fait de ses propres règles, car elle se permet de faire le contraire de ce qu'elle prescrit, puisqu'elle enseigne que les notions doivent être déduites, et que les propositions de la science (et partant, la proposition elle-même « *il y a telle et telle espèce de notions* ») doivent être démontrées. La philosophie de Kant tombe dans une autre inconséquence. Elle emprunte pour l'usage de la logique transcendentale, et pour en faire des notions fondamentales *(Stammbegriffe)*, les catégories à la logique subjective, dans laquelle ces notions sont prises et employées empiriquement. On ne voit pas trop pourquoi la logique transcendentale a eu recours à la logique ordinaire, puisqu'elle aurait pu prendre directement elle-même ces catégories d'une manière empirique.

La logique ordinaire, pour dire quelque chose sur ce point, a divisé les notions, d'après leur clarté, en notions *claires* et *obscures*, *distinctes* et *confuses*, *adéquates* et *inadéquates*. On pourrait y ajouter les notions *complètes*, les notions *superflues* et d'autres semblables *superfluités*. Pour ce qui concerne la division des notions suivant leur *clarté*, on voit, au premier coup d'œil, que ce point de vue et la distinction qui en découle n'appartiennent pas à la logique, mais à la psychologie. Ce qu'on appelle *notion claire* peut suffire pour distinguer un objet d'un autre, mais cet objet n'est nullement une notion; il n'est qu'une *représentation subjective*. La notion *distincte* est celle dont on peut indiquer les *caractères*. Une telle notion est, à proprement parler, la *notion déterminée*. Si l'on saisit dans le *caractère* ce qui s'y trouve réellement, on verra

b) Jugement.

§ CLXVI.

Le jugement, c'est la notion à l'état de notion particulière, en tant qu'elle forme un rapport dont les

qu'il n'est autre chose qu'une *déterminabilité*, ou le contenu simple de la notion, en tant qu'on la distingue de sa forme universelle. Ce n'est pas cependant cette signification, qui est sa vraie signification, qu'on y attache généralement, mais on considère le *caractère* comme une détermination par laquelle une intelligence extérieure à l'objet (le texte dit *ein Dritter*, *un troisième*; et, en effet, il y a l'objet, la marque de l'objet, et le troisième terme, le sujet qui marque l'objet) marque cet objet ou la notion. Le caractère dont on marque la notion peut n'être, par conséquent, qu'une circonstance purement accidentelle. En général, ces caractères n'expriment pas des déterminations immanentes et essentielles de la notion, mais les rapports de la notion avec un entendement qui lui demeure extérieur. Le vrai entendement a devant lui la notion, et il ne marque la notion d'autres caractères que ceux qui sont contenus dans la notion elle-même. Mais s'il perd de vue la notion, ses marques et ses déterminations appartiendront à la *représentation* de la chose, et non à sa notion.

La notion *adéquate* a une signification plus profonde, en ce qu'on y voit, pour ainsi dire, poindre l'accord de la notion et de la réalité. Mais cet accord, c'est dans l'*idée*, et non dans la notion comme telle qu'il réside.

Si le *caractère* de la notion distincte doit être une détermination de la notion elle-même, la logique sera embarrassée par les notions *simples*, qui, d'après une autre division, sont opposées aux notions *composées*. Car si l'on marque une notion simple d'un caractère réel et immanent, on n'aura plus une notion simple; si, au contraire, on ne la marque d'aucun caractère, on n'aura pas de notion distincte. Pour sortir de cet embarras, on a

moments sont posés comme différenciés, et non comme identiques.

appelé à son secours la notion *claire*. L'*unité*, la *réalité* et d'autres déterminations semblables sont bien des notions *simples*, mais comme les logiciens n'ont pas pu parvenir à indiquer leur vraie détermination, ils se sont contentés de les classer parmi les notions *claires*, c'est-à-dire, ils se sont contentés de n'avoir aucune notion de ces choses. La définition détermine la notion, et elle la détermine par le genre et par la différence spécifique. Et ainsi la notion n'est pas ici une chose simple, mais elle est partagée en deux parties qu'on peut compter. Et cependant une telle notion ne peut être une notion composée. Ces difficultés et cette impuissance viennent de ce que, lorsqu'il est question de notions *simples*, on ne voit dans leur simplicité que la simplicité *abstraite*, c'est-à-dire, l'unité qui ne contient pas la différence et la détermination, et qui n'est pas, par conséquent, la véritable unité de la notion. Aussi longtemps qu'un objet n'est qu'une représentation, et plus encore qu'un souvenir, ou même aussi longtemps qu'il n'est qu'une détermination abstraite de la pensée, un tel objet peut être une chose simple (dans le sens de la simplicité abstraite). Les objets les plus complexes, tels que l'esprit, la nature, le monde et Dieu lui-même, ainsi considérés, c'est-à-dire, considérés en dehors de leur notion *(begrifflos)*, peuvent n'être que de simples représentations exprimées par de simples mots, Dieu, la nature, l'esprit; et la conscience peut s'arrêter à ces représentations, sans s'inquiéter de rechercher les caractères ou les déterminations propres de ces objets. Ce n'est pas cependant à ces représentations, à ces pensées simples et abstraites que la conscience doit s'arrêter, mais elle doit saisir son objet dans ses différences et dans son unité tout à la fois. Quant à la notion *composée*, elle ne vaut pas mieux qu'un mélange de bois et de fer *(ein hölzernes Eisen)*. On peut bien avoir une notion du composé. Mais une notion composée est une pensée encore plus fausse que ce matérialisme qui regarde la substance de l'âme comme composée, et qui, cependant, se représente la pensée

REMARQUE.

On considère généralement les deux extrêmes du jugement, le sujet et le prédicat, comme des ter-

comme simple. C'est la pensée irréfléchie qui s'arrête à ce rapport extérieur de la composition, qui est la forme la plus irrationnelle sous laquelle les choses peuvent être considérées. Car l'être le plus infime doit posséder une unité interne. Mais qu'on ait transporté la forme la plus vide de l'existence dans le moi et dans la notion, c'est là ce qu'il y a de plus étrange, c'est là ce qu'il y a d'absurde et de barbare.

On divise aussi et principalement les notions en notions *contraires* et *contradictoires*. Si, en traitant de la notion, on devait parler des notions déterminées, il faudrait parler de toutes les notions possibles — car toutes les déterminations sont des notions, et des notions déterminées — et toutes les catégories de l'être, ainsi que les déterminations de l'essence, devraient être transportées dans la sphère de la notion, et à titre d'espèces de la notion. C'est là ce qui fait que dans les différentes logiques on en énumère plus ou moins à volonté, et qu'on y trouve des notions *affirmatives*, *négatives*, *identiques*, *conditionnées*, *nécessaires*, etc. Mais comme ces déterminations n'appartiennent pas à la nature même de la notion, laquelle les a, si l'on peut dire ainsi, laissées derrière elle, lorsqu'on les introduit dans sa sphère, on ne peut en donner que des explications purement verbales et superficielles qui n'ont aucun intérêt, précisément parce qu'elles ne se produisent pas à leur place véritable.

Quant aux notions *contraires* et *contradictoires*, leur distinction a pour fondement les déterminations réfléchies de la *différence* et de l'*opposition*. Dans la logique ordinaire, on les considère comme deux *espèces* particulières de notions, c'est-à-dire, comme des espèces dont chacune n'existe que *pour soi*, et est indifférente à l'égard de l'autre, et cela sans tenir compte de la pensée dialectique qui fait disparaître leur différence. Comme si le *contraire* n'était pas aussi *contradictoire* ! On a vu à sa place quelle

mes indépendants et comme formant des déterminations ou des existences séparées. D'après cela, le pré-

est la nature de ses formes réfléchies, ainsi que leur passage de l'une à l'autre. Dans la notion, l'identité s'est élevée à l'universel, la différence au particulier, et l'opposition, qui avait abouti à la raison d'être (dans l'essence), est ici l'individuel. Ces déterminations réfléchies, en revêtant ces formes, sont devenues ce qu'elles sont dans la notion. L'universel se produit ici non-seulement comme identique, mais comme différent ou contraire vis-à-vis du particulier et de l'individuel, et en outre, comme opposé ou contradictoire; mais dans cette opposition il demeure identique à lui-même, et il est la vraie et absolue raison d'être dans laquelle s'absorbe leur différence. Il en est de même du particulier et de l'individuel, qui, par cela même, enveloppent toutes les déterminations de la réflexion.

..... Comme c'est le *jugement* qui est le rapport des notions déterminées, c'est dans le jugement que doit se produire le vrai rapport des notions. Cette manière de comparer les notions qui ne tient pas compte de leur dialectique et du changement progressif de leurs déterminations, ou, pour mieux dire, du lien qui unit les déterminations opposées, frappe de stérilité toute recherche touchant leur accord ou désaccord. L'illustre Euler, dont l'esprit était si fécond et si pénétrant lorsqu'il s'agissait de saisir et de combiner les plus profonds rapports des grandeurs algébriques ainsi que cet esprit étroit de Lambert et d'autres, ont cherché dans les lignes, les figures et d'autres signes semblables, une notation pour exprimer ces déterminations et ces rapports de la notion. Ce qu'ils ont eu en vue, c'est d'élever, ou, pour parler avec plus de précision, de rabaisser les rapports logiques au calcul. Pour montrer l'inanité d'une telle recherche, il n'y a qu'à comparer la nature du signe et de la chose qu'on veut exprimer par son moyen. Les déterminations de la notion, l'universalité, la particularité et l'individualité, sont, il est vrai, différenciées comme les lignes, ou les lettres de l'algèbre; elles sont, de plus, opposées, et à ce titre, elles admettent le *plus* et le *moins*. Mais lors même qu'on

dicat ne serait qu'une détermination générale, étrangère au sujet, n'ayant pas d'existence hors de mon

se renfermerait dans le simple rapport de *subsumption* et d'*inhérence*, on verrait que la notion, ainsi que ses rapports, sont d'une tout autre nature que les lignes, les lettres et leurs rapports, que l'égalité et la différence de la grandeur, que le *plus* et le *moins*, ou que la superposition des lignes, leur combinaison en angles et leur position dans les espaces qu'elles contiennent. Ce qui distingue ces objets de la notion, c'est qu'ils sont extérieurs les uns aux autres, et que leurs déterminations sont des déterminations fixes et immobiles. Lorsqu'on se représente les notions de manière à les faire correspondre avec ces objets, les notions cessent d'être des notions. Car leurs déterminations ne sont pas des déterminations mortes et immobiles comme les nombres et les lignes, mais ce sont des déterminations vivantes *(lebendige Bewegungen)* où la différence d'un côté est immédiatement la différence de l'autre côté, et où le rapport atteint intérieurement les termes qui le forment. Ce qui dans les lignes et les nombres n'est qu'une contradiction, constitue dans la notion sa nature propre et essentielle. Les hautes mathématiques elles-mêmes, qui s'élèvent à la considération de l'infini, se permettent des contradictions, et elles n'emploient plus dans l'exposition de ces déterminations les signes ordinaires. Lorsqu'elles notent la représentation irrationnelle * du rapprochement infini de deux ordonnées, ou qu'elles comparent un arc à un nombre infini de lignes droites infiniment petites, elles ne font que marquer deux lignes droites en les plaçant l'une hors de l'autre, ou tracer dans un arc des lignes droites et qui diffèrent de la courbe. Quant à l'infini qui se produit dans ce rapport, elles s'en rapportent à la *représentation*.

* *Begrifflosen*, c'est l'expression par laquelle Hegel désigne l'irrationalité d'une conception. Suivant Hegel, l'infiniment grand et l'infiniment petit sont deux formes de la *fausse infinité quantitative*. Voilà pourquoi il appelle *privée de notion, ou contraire à la notion*, la représentation du rapprochement infini des deux ordonnées. Ce point se trouve longuement discuté dans la *Grande Logique*, liv. Ier, IIe part. — Voy. plus haut, § 105.

esprit, et que je réunis au sujet pour former un jugement. Cependant, si la copule *est* exprime le prédi-

Ce qui a donné lieu à la recherche susmentionnée, est surtout le rapport *quantitatif* qui existe entre l'*universel*, le *particulier* et l'*individuel*. L'universel a un sens *plus large (heisst weiter)* que le particulier et l'individuel, et le particulier a un sens *plus large* que l'individuel. La notion est ce qu'il y a de plus riche et de plus concret, parce qu'elle est le principe et la totalité des déterminations antérieures de l'être et de l'essence. Ces déterminations se retrouvent par conséquent dans sa sphère. Mais on méconnaîtra entièrement sa nature, si on les y prend dans la forme abstraite (limitée et imparfaite) où elles se trouvent dans l'être et l'essence, et si on ne voit dans la circonscription plus large de l'universel qu'une multiplicité *(ein Mehreres)*, ou une *quantité* plus grande que celle du particulier et de l'individuel. Comme raison d'être absolue, la notion est la *possibilité* absolue de la *quantité*, mais elle l'est aussi de la *qualité*, c'est-à-dire, ses déterminations sont différenciées qualitativement tout aussi bien que quantitativement. On ne les considère donc pas dans leur vérité lorsqu'on ne les considère que sous la forme de la quantité. De plus, les déterminations réfléchies sont des déterminations *relatives* dans lesquelles apparait leur opposé. Elles ne sont donc pas dans un rapport extérieur comme les quantités. Mais la notion n'est pas seulement cela, car ses déterminations sont des notions déterminées, et elle est elle-même la totalité de ces déterminations. C'est, par conséquent, un procédé irrationnel que d'avoir recours aux nombres et aux rapports d'espace, où les déterminations tombent l'une en dehors de l'autre, pour saisir l'unité interne de la notion. C'est le procédé le plus mauvais et le moins scientifique qu'on puisse employer. Les rapports tirés des choses de la nature, du magnétisme, par exemple, ou de la couleur, fourniraient des symboles bien plus vrais et bien plus profonds. Mais comme l'homme a le langage, qui est le signe propre et direct de la raison, c'est un travail superflu que de se tourmenter pour trouver des moyens d'expression plus impar-

cat réel du sujet, il n'y a pas seulement, entre les deux termes, une liaison extérieure et subjective, mais le jugement est une détermination de l'objet lui-même.

L'étymologie du mot *jugement* (1) a dans notre langue une signification profonde. Elle veut dire que l'unité de la notion est l'unité première, et que c'est en se différenciant qu'elle produit la première division, ce qui constitue le jugement.

Le jugement abstrait, c'est la proposition : *l'individuel est l'universel*. Telle est la première détermination du sujet et du prédicat, car les moments de la

faits. Cependant la notion, comme telle, ne saurait être saisie que par l'esprit, car c'est l'esprit qu'elle habite, et c'est elle aussi qui fait son unité *(reines selbst ist, est l'identité pure)*. Qu'on emploie des figures et des signes algébriques pour venir au secours de l'œil extérieur, et d'un procédé mécanique, d'un calcul, c'est ce qu'on peut accorder. Car de même qu'on a recours aux symboles pour représenter la nature divine, de même on peut y avoir recours pour éveiller des pressentiments, et pour faire entendre comme un retentissement de la notion. Mais on se trompe si l'on croit pouvoir connaître et exprimer par ce moyen la notion. Car il n'y a pas de symbole qui soit adéquate à sa nature. Et c'est bien plutôt le contraire qui a lieu; je veux dire que ce pressentiment d'une plus haute nature qu'on trouve dans les symboles, c'est la notion elle-même qui l'éveille, et que ce n'est qu'en éloignant d'elle d'abord toute démonstration sensible et tout signe, qu'on peut découvrir quel est le signe qui approche le plus près de sa nature.

(1) *Ur-theil*, *Première partition*. Les mots *di-judico*, *dis-cerno*, ou κρίνω, διαχρίνω, impliquent bien une division, mais non une division radicale et primitive, comme le mot allemand.

notion y sont pris dans leur forme immédiate et abstraite. (Les propositions : *le particulier est le général*, et *l'individuel est le particulier*, appartiennent aux déterminations ultérieures du jugement.) On doit vraiment s'étonner que dans la logique il ne soit pas même fait mention de ce fait, que dans chaque jugement l'on exprime cette proposition : « *l'individuel est le général* ; » ou bien d'une manière plus déterminée : « *le sujet est le prédicat*, » comme par exemple, *Dieu est l'esprit absolu*. Sans doute les déterminations de l'individualité et de l'universalité, du sujet et du prédicat sont encore différenciées, mais il n'en est pas moins vrai que chaque jugement exprime l'unité de leur rapport.

La copule *est* découle de la nature même de la notion qui, en devenant extérieure à elle-même (1), demeure identique à elle-même. L'individuel et l'universel sont, comme moments de la notion, des déterminations qui ne peuvent être séparées. Les déterminations réfléchies de l'essence ont aussi une connexion entre elles, mais cette connexion est exprimée par le verbe *avoir*, et non par le verbe *être*, qui exprime cette forme de l'identité, l'universalité. C'est le jugement qui constitue la vraie *particularité* de la notion, car elle s'y détermine et s'y différencie tout en conservant son universalité.

(1) *Entäusserung*, littéralement, *dans son Extérioration*. Et, en effet, dans le jugement, le sujet et l'attribut deviennent extérieurs l'un à l'autre.

§ CLXVII.

On n'accorde en général qu'une valeur subjective au jugement, et on le considère comme une opération et une forme qui n'existent que dans la pensée réfléchie (1). Mais cette distinction n'a pas encore lieu dans la sphère de la logique (2), et la vraie signification générale du jugement est celle-ci : *toute chose est un jugement*, c'est-à-dire, toute chose est l'individu qui contient un élément interne ou l'universel, ou bien, toute chose est l'universel individualisé : en d'autres termes, l'universalité et l'individualité se différencient dans les choses, et y demeurent identiques tout à la fois.

Cette manière de considérer le jugement comme une forme purement subjective, et où le prédicat serait ajouté au sujet par la pensée individuelle (*Ich*) est en désaccord avec l'expression objective du jugement. Dans ces jugements : « la rose est rouge; l'or est un métal, » etc., ce n'est pas *moi* qui réunis, pour la première fois, ces deux termes (3). Les juge-

(1) *Selbstbewussten Denken*. La pensée qui a conscience d'elle-même.

(2) Parce que la conscience appartient à la sphère de l'esprit.

(3) « On a l'habitude, dit Hegel (*Grande Encyclopédie*, § 166, p. 327), de considérer le jugement comme une réunion de notions, et de notions d'espèces différentes. Ce qu'il y a de vrai dans cette manière d'envisager le jugement, c'est qu'on y présuppose la notion comme principe du jugement, et comme se produisant dans le jugement sous forme de différence. Mais ce

ments se distinguent des propositions en ce que ces dernières contiennent une détermination du sujet qui

qu'il y a d'erroné, c'est qu'on y parle de notions de différentes espèces; car la notion comme telle, bien qu'elle soit une chose concrète, est cependant essentiellement une, et on ne doit pas, par conséquent, considérer ces moments comme des espèces différentes; comme aussi il n'est pas exact de considérer le jugement comme une réunion *(Verbindung)* de parties, car lorsqu'on parle de réunion, on se représente les éléments qu'on réunit comme existant en eux-mêmes, et en dehors de leur réunion. Cette manière extérieure de concevoir le jugement est encore plus sensible lorsqu'on dit qu'on fait un jugement en *ajoutant* un prédicat au sujet. Par là on se représente le prédicat comme s'il n'existait que dans notre cerveau, d'où nous le tirerions pour l'ajouter au sujet, qui, de son côté, formerait une existence extérieure et indépendante. Cette conception du jugement est en opposition avec la copule. Lorsque nous disons « *cette rose est rouge,* » ou « *cette peinture est belle,* » nous ne voulons pas dire que c'est nous qui faisons que la rose est rouge, ou que la peinture est belle, mais que ce sont là les déterminations propres de ces objets. Une autre lacune qu'on rencontre dans la logique formelle, c'est qu'elle ne présente le jugement que comme une forme accidentelle, et qu'elle ne démontre pas le passage de la notion au jugement. Mais la notion n'est pas, ainsi que la conçoit l'entendement, un être immobile et inerte *(processlos*, sans processus), mais elle est bien plutôt, en tant que forme infinie, essentiellement active, elle est, pour ainsi dire, le *punctum saliens* de tout être vivant, et, partant, elle est l'être qui se différencie lui-même. Et c'est là le jugement. Je veux dire que le jugement est cette différenciation que *pose* en elle-même, et en vertu de sa propre activité, la notion, différenciation qui est aussi une *particularisation (Besonderung)*. La notion comme telle est déjà *en soi* le particulier; mais le particulier n'y est pas encore réalisé; et il forme une unité indivisée avec l'universel (Voy. § 163). C'est ainsi que le germe de la plante (Conf. § 161)

n'exprime pas l'universel, mais un état, une action individuelle et d'autres choses semblables. *César est né à Rome, et, dans telle année, il a fait la guerre pendant dix ans dans les Gaules, il a traversé le Rubicon*, etc., ce sont là des propositions, et non des jugements. Il serait aussi absurde de classer parmi les jugements des propositions telles que celles-ci : « *j'ai bien dormi cette nuit*, » ou bien, « *présentez les armes.* » On pourrait considérer comme un jugement, mais comme un jugement purement subjectif, cette proposition : « *c'est une voiture qui passe*, » s'il est douteux que l'objet qui se meut soit une voiture, ou bien si c'est réellement l'objet, ou le spectateur qui se meut. Ici tout le travail de la pensée consiste à trouver une détermination pour une représentation qui n'est pas suffisamment déterminée.

est déjà le particulier, c'est-à-dire la racine, les branches, les feuilles, etc.; mais il n'est d'abord que le particulier en soi, et il n'est *posé* comme tel qu'avec son éclosion, éclosion qui forme son jugement. Cet exemple pourra faire comprendre comment ce n'est pas seulement dans notre cerveau que la notion et le jugement résident, et que ceux-ci ne sont pas de simples opérations ou inventions de notre esprit. La notion est inhérente aux choses mêmes, lesquelles ne sont ce qu'elles sont que par elle, et, par conséquent, connaître les objets veût dire acquérir la conscience de leur notion. Lorsque nous portons un jugement, ce n'est pas nous qui ajoutons le prédicat à l'objet, mais nous considérons l'objet dans la détermination qui a été posée en lui par sa notion. »

§ CLXVIII.

Le jugement constitue le moment de la finité; car la finité des choses consiste précisément en ce qu'elles sont des jugements, c'est-à-dire en ce qu'en elles se trouvent réunies et leur existence propre (*ihr Daseyn*) et leur nature générale — leur corps et leur âme;— sans cela elles ne seraient pas; mais ces deux moments sont distincts, et peuvent être séparés (1).

§ CLXIX.

Dans le jugement abstrait : ***l'individuel est l'universel***, l'individuel, en tant que terme négatif et qui est

(1) Ceci ne s'applique qu'à la forme, mais à la forme essentielle des choses. Toute chose (Pierre) est elle-même, et puis sa notion générale (homme). Hegel compare ce rapport au rapport de l'âme et du corps, parce que l'âme est un principe, une notion qui enveloppe le corps, et vis-à-vis de laquelle le corps n'a qu'une existence limitée et finie, et il veut dire que le corps et l'âme se séparent, parce que le corps ne peut pas contenir l'âme. Mais la pensée de Hegel dépasse, bien entendu, ce rapport, car elle a en vue la forme générale et absolue de la finité. Il n'y a, en effet, des choses finies que parce qu'il y a une notion du fini, et les choses finies ne sont telles que par leur conformité à cette notion. Or, l'infini c'est, suivant Hegel, la notion absolue, l'*idée*, ou mieux encore, l'esprit et la pensée absolue. S'il en est ainsi, dès qu'il y a scission ou jugement, il y a finité. Et cette scission ne se fait pas en dehors, mais au sein même de l'*idée*, puisqu'elle en constitue un moment essentiel. Ainsi, par exemple, si l'on considère la nature comme un moment essentiel de la vie divine, la nature constituera le moment de la finité dans l'existence absolue. Du reste, la pensée, ou l'idée de la nature et du monde, contient le moment de la finité.

en rapport avec lui-même, est le terme immédiatement concret (1), et le prédicat est le terme abstrait et indéterminé, l'universel. Mais comme ils sont réunis par la copule *est*, le prédicat doit contenir, dans son universalité, la déterminabilité du sujet. L'universel ainsi déterminé c'est le *particulier*, lequel pose l'identité du sujet et du prédicat ; et puisqu'il est dans un état d'indifférence à l'égard de la forme de tous les deux, il fait le contenu du jugement (2).

REMARQUE.

Le sujet a d'abord sa détermination expresse, et son contenu dans le prédicat ; considéré en lui-même il n'est qu'une simple représentation, ou un mot vide. Dans les jugements « *Dieu est l'être le plus réel*, *l'absolu est identique à lui-même*, » *Dieu*, *l'absolu* ne sont que de purs mots. Ce n'est que dans le prédicat qu'on exprime la nature du sujet. Celui-ci peut bien être une existence concrète, mais ce n'est

(1) *Immédiatement*, parce qu'il n'y a pas encore de médiation ; *concret*, parce que le prédicat ne forme qu'une de ses déterminations ou propriétés.

(2) Et, en effet, l'unité du jugement est dans le rapport des deux termes, lequel rapport constitue un contenu *particulier* soit qu'on considère l'universel (le prédicat) comme déterminé par l'individuel (le sujet), soit qu'on considère l'individuel comme déterminé par l'universel. Le particulier ou le contenu est, par conséquent, indifférent à la forme de tous deux, puisqu'il est tous les deux.

pas par cette forme du jugement qu'il peut être connu et déterminé (1).

§ CLXX.

Pour ce qui concerne la déterminabilité ultérieure du sujet et du prédicat, il faut remarquer que le premier, en tant qu'il forme un rapport négatif avec lui-même (§ 163, 166. Rem.), est le substrat (2) où le prédicat trouve son fondement, et auquel il adhère; et puisqu'il est le sujet, et un sujet immédiatement concret, le contenu déterminé du prédicat n'est qu'une des différentes déterminations du sujet, lequel a, par conséquent, un contenu plus riche et plus étendu que le prédicat.

A son tour le prédicat, en tant qu'universel, subsiste par lui-même, et il est dans un état d'indiffé-

(1) Voici le sens de ce paragraphe. Si l'on considère l'individuel comme un tout concret qui est dans un rapport *négatif avec soi* (expression hegélienne qui, comme on l'a vu, désigne le moment réfléchi, ou le retour d'un terme sur lui-même, ce qui est le propre d'un terme concret), l'individuel sera le terme concret et l'universel le terme abstrait. Par exemple, dans le jugement « *Dieu est bon*, » si le mot *Dieu* désigne la nature divine en son entier, l'attribut *bon* ne sera qu'une de ses déterminations, et, par conséquent, il ne sera qu'un terme abstrait et indéterminé vis-à-vis du sujet. Mais ce n'est pas un tel sujet qu'on a ici, au début du ju ement. Par conséquent, le sujet n'est ici qu'un pur mot, qu'il s'agit de déterminer conformément à la notion. —Voy. § 172 et 173.

(2) *Das zu Grunde liegende Feste*. Littéralement: *ce qui demeure, au fond ferme, invariable*, et cela parce qu'ici on considère l'universel comme inhérent à l'individuel.

rence à l'égard de l'existence, ou de la non-existence de tel ou tel sujet ; il dépasse, par conséquent, l'étendue du sujet, et il le contient (1). Il n'y a donc que le *contenu déterminé* (2) du prédicat qui puisse faire l'identité de tous les deux.

§ CLXXI.

Le sujet, le contenu, le prédicat et le contenu déterminé qui fait leur identité, tout en étant en rapport dans le jugement, forment aussi des termes différents et séparés. Mais *en soi*, c'est-à-dire, suivant la notion ils sont identiques, car le sujet n'est un tout concret que parce qu'il n'est pas une multiplicité indéterminée, mais une individualité qui fait l'identité du particulier et de l'universel, identité qui est précisément le prédicat (§ 170).

De plus, l'identité de sujet et du prédicat est posée dans la copule, mais celle-ci n'a d'abord qu'une valeur abstraite. Il faut, par conséquent, que le sujet soit posé comme prédicat, et celui-ci comme sujet, pour que la copule soit achevée (3). C'est là une dé-

(1) *Subsumirt dasselbe unter sich.* C'est ici le contraire, c'est-à-dire, c'est le sujet qui est contenu dans le prédicat.

(2) Voy. § précéd.

(3) *Erfüllt-remplie.* — Les considérations contenues dans les §§ 169, 170, 171, s'appliquent au jugement en général, et elles ont pour objet de montrer les rapports des termes et le passage de l'un dans l'autre, passage qui à son fondement dans l'unité de la notion. C'est là ce qui fait qu'on retrouve le sujet dans le prédicat, et le prédicat dans le sujet, et que le

termination ultérieure qui fait passer, à l'aide de la

contenu du jugement est tout aussi bien l'un que l'autre. Cette unité des termes est exprimée par la copule. Car la copule ne se rapporte pas seulement au sujet, ou au prédicat, mais à tous les deux; ce qui fait que la détermination des extrêmes est aussi la détermination de leur rapport, et réciproquement. Cependant, dans le jugement, et surtout à son point de départ, la copule n'a qu'une valeur abstraite, c'est-à-dire elle ne contient que virtuellement, ou en soi et dans sa notion *(dem Begriffe nach)* l'unité concrète des termes, mais cette unité n'y est pas encore posée. C'est le développement des formes du jugement qui doit amener cette unité. « Pour ce qui concerne la détermination ultérieure du sujet et du prédicat, dit Hegel, on a déjà fait remarquer, (§ 165, note 3) que c'est dans le jugement que ces derniers reçoivent leur véritable détermination. En tant que le jugement ne fait que poser la déterminabilité de la notion *(die gesetzte Bestimmtheit des Begriffs ist)*, sa différence a la forme *immédiate* et *abstraite*. Mais comme la notion n'a pas encore atteint ici à son unité (en tant que notion absolue ou *idée*), on voit se reproduire ici l'*existence (Daseyn)*, et l'*être autre que soi (Anderseyn)* c'est-à-dire l'opposition de l'*être* et de la réflexion, ou de l'*être-en-soi*. Mais comme c'est la notion qui fait le fond du jugement, ces déterminations sont aussi indifférentes à l'égard du sujet et du prédicat, de sorte que si l'une d'elles convient au sujet et l'autre au prédicat, la réciproque aura lieu également. Le *sujet*, en tant qu'*individuel* apparaît d'abord comme *être qui est (das Seyende*, l'*Etwas*, le *quelque chose)* ou bien, suivant la détermination propre du sujet, comme *être-pour-soi (Fürsichseyende)*, sur lequel on porte un jugement; le prédicat, au contraire, en tant qu'*universel*, apparaît comme constituant le moment de la *réflexion* à l'égard du sujet *(as diese Reflexion über ihn)*, ou plutôt comme constituant la réflexion propre du sujet, par laquelle ce dernier va au delà de son premier état immédiat (c'est-à-dire l'*être*), et supprime les déterminabilités qui sont marquées de ce caractère; c'est-à-dire l'*universel* apparaît comme l'*être-en-soi* du sujet. — Et ainsi si l'on part de l'individuel,

copule concrète, le jugement dans le syllogisme.

comme d'un terme premier et immédiat, et que par le jugement on l'élève à l'universel, celui-ci, qui n'est que l'universel en soi *(an sich seyende)*, en se joignant à l'individuel, passe à l'existence *(Deseyn)*, ou devient un *être-pour-soi*. — C'est là la signification objective du jugement, lequel fait la vérité et le fondement des formes antérieures qu'on a traversées. Ce qui est *devient* et *change*, le *fini* s'absorbe dans l'*infini*; l'*existence concrète* sort de sa *raison d'être* et se manifeste dans le *phénomène (hervorgeht in die Erscheinung)*; les *accidents* manifestent la richesse de la *substance*, ainsi que sa puissance. Dans l'être il se fait un *passage* d'un terme à l'autre. Dans l'essence un terme *apparait* dans l'autre, manifestant par là leur rapport *nécessaire*. Ce passage et cet apparaître sont maintenant devenus la *division originaire* de la notion, qui en ramenant l'individuel à l'*être-en-soi* de son universel, détermine par là même l'universel comme *réalité* (*als Wirkliches*, comme *être réel*). Il n'y a là qu'une seule et même chose, parce que l'individuel, en s'élevant à l'universel, ne fait que se réfléchir sur lui-même, et l'universel, en descendant dans l'individuel, ne fait que posèr sa propre détermination..... Et ainsi, si, comme on vient de le voir, l'universel constitue l'*en-soi* du sujet, et celui-ci l'*existence* (*Daseyn*) ou l'être existant, la réciproque sera vraie aussi, et le sujet sera l'*être-en-soi*, et l'universel l'*être-existant*. Le *sujet sans le prédicat* est ce qu'était la *chose sans propriétés* dans la sphère de l'essence, la *chose en soi* vide et indéterminée. C'est par conséquent par le prédicat que la notion est d'abord différenciée et déterminée; et c'est le prédicat qui introduit dans le sujet l'élément de l'*existence* (la déterminabilité). Par cet universel déterminé l'individuel se trouve placé dans un rapport extérieur; ce qui l'ouvre à l'action d'autres *choses*, et amène aussi son action sur elles. *Ce qui est là* (*was da ist*, le *Daseyn*) sort de son *être-en-soi*, et passe dans l'élément des connexions et des rapports — des rapports négatifs, et du jeu réciproque de la réalité — ce qui est une *continuation* de l'individuel dans un autre que soi, et constitue l'universalité. Et cette

Mais dans son développement le jugement n'est d'a-

identité n'est pas le fait de notre. réflexion; elle n'est pas non plus une identité virtuelle, mais c'est une identité qui est posée dans le jugement. Car le jugement est le rapport des deux termes, et la copule exprime que le *sujet est le prédicat*... Ainsi, si l'on considère le sujet comme le terme indépendant (*selbständige*), le prédicat ne subsistera pas par lui même, mais il ne subsistera que dans le sujet; il sera *inhérent* au sujet. Et si on le sépare du sujet, il ne sera qu'une déterminabilité *individualisée* (*vereinzelte*) de ce dernier — qu'une de ses propriétés; et le sujet sera le terme concret, la totalité des déterminabilités multiples, dont une est le prédicat. Le sujet sera, par conséquent, l'universel. Mais, d'un autre côté, le prédicat est l'universel indépendant, et le sujet, au contraire, n'est qu'une de ses déterminations. Et ainsi le prédicat contient (*subsumirt*) le sujet; l'individualité et la particularité ne sont pas par elles-mêmes, mais elles ont leur essence et leur substance dans l'universel. Le prédicat exprime le sujet dans sa notion; et l'individuel et le particulier ne sont que des déterminations contingentes en lui, qui est leur possibilité absolue..... Mais cette identité qui fait que les mêmes déterminations conviennent tour à tour au sujet et au prédicat, n'est d'abord que virtuellement et en soi dans le jugement. Car le rapport des deux côtés est *posé* dans le jugement, mais les deux côtés y sont d'abord différenciés. En d'autres termes, l'identité fait le fond du rapport du sujet et du prédicat. Et cette identité est une détermination de la notion qui est elle-même essentiellement rapport, et à ce titre elle est l'*universel*, car elle fait l'identité positive du sujet et du prédicat; mais elle est aussi l'universel *déterminé*, car la déterminabilité du prédicat est la déterminabilité du sujet, et, enfin, elle est l'*individuel*, car en elle est l'unité négative, où l'indépendance des extrêmes se trouve supprimée. — Cependant cette identité n'est pas encore posée dans le jugement. Ici la copule n'est que le rapport encore indéterminé de l'être en général : *A est B;* car l'indépendance des déterminabilités de la notion, ou des extrêmes, est

bord que la détermination de l'universalité abstraite et sensible (1) qui doit conduire à la *totalité*, au *genre*, à *l'espèce*, et à l'universalité concrète de la notion.

Le développement successif des formes du jugement, qui ne sont ordinairement considérées que comme des *espèces* du jugement (2), montre leur connexion intime et leur véritable signification. Et il faut remarquer que même l'énumération de ces espèces se fait au hasard, et qu'on ne distingue les jugements que par des différences superficielles et grossières. Ainsi, par exemple, la différence des jugements positif, catégorique et assertoire est, d'une part, indéterminée, et, d'autre part, elle est comme prise au hasard. Mais on doit considérer les formes diverses du jugement comme se déduisant par une nécessité interne les unes des autres, et comme un développement des déterminations de la notion; car le jugement n'est autre chose que la notion déterminée (3).

A l'égard de l'*être* et de l'*essence*, les notions déterminées comme jugements ne sont qu'une repro-

la réalité que la notion possède dans le jugement. Si la copule y était posée comme unité complétement déterminée et achevée du sujet et du prédicat, on n'aurait plus le jugement, mais le syllogisme. (*Grande Logique*, *Science de la notion*, 1re part., p. 70.)

(1) Voy. § suiv.

(2) Voy. § 167.

(3) Voy. § 164 et 169.

duction de leur détermination ; mais ces déterminations sont ici posées dans le rapport simple de la notion.

a) Jugement qualitatif.

§ CLXXII.

Le jugement immédiat est le jugement de l'*existence* (*Deseyns*). Le sujet est ici posé dans l'universel qui forme son prédicat, et qui exprime une qualité immédiate et, par conséquent, sensible (1). La forme du jugement positif est « l'*individuel est le particulier* (2). » Mais, d'un autre côté, l'individuel n'*est pas* le particulier (*ein Besonderes*), c'est-à-dire, cette qualité individuelle (3) ne répond pas à la nature concrète du sujet. De là ; 2° le jugement *négatif*.

REMARQUE.

La logique ordinaire considère ces jugements, *la rose est rouge*, ou *elle n'est pas rouge*, comme pouvant contenir une vérité. Ces jugements peuvent, en effet,

(1) Toutes les intuitions et représentations immédiates et sensibles rentrent dans ce jugement. *La rose est rouge, le soleil est rond*, sont les exemples de ce jugement.

(2) Dans la Grande Logique le premier jugement est : « l'*individuel est l'universel.* » C'est par là, en effet, que commence le jugement qualitatif. Le jugement qui a pour prédicat le *particulier* est déduit de celui-là. Du reste ce jugement est indiqué § 166. Pour la déduction de ces jugements, voy. § suiv.

(3) *Einzelne qualität.* C'est-à-dire, le prédicat qui n'est qu'une qualité, et qu'une des qualités du sujet.

être vrais, mais seulement dans la sphère limitée de la perception, de la représentation et de la pensée finies. Cela vient de ce qu'étant finis, leur contenu ne renferme pas le vrai. Mais le vrai a son fondement dans la forme, c'est-à-dire dans la notion et dans la réalité qui lui correspond. Or cette vérité ne se trouve pas dans le jugement qualitatif (1).

(1) Par cela même que dans la logique absolue, la forme et le contenu sont inséparables, un changement de forme affecte à la fois la forme et le contenu; ce qui veut dire que les différentes formes de jugement n'ont ni la même signification, ni la même valeur objective. L'ancienne logique, qui ne voit dans ces formes que des formes purement subjectives et sans contenu propre, les prend et les emploie au hasard et indifféremment, en les remplissant, pour ainsi dire, d'une matière sensible et étrangère. Et ainsi, bien que ces formes soient nécessaires et absolues, elles ne contiennent point, suivant elle, de vérité objective, et toute leur vérité leur vient de cette matière qu'on y ajoute, et qui leur vient du dehors. Cela fait que, d'une part, leur véritable signification échappe à l'ancienne logique, et que, d'autre part, elle confond les jugements les plus différents. Ainsi, par exemple, *cette rose est rouge*; *cette électricité est négative*; *cette action est bonne*, ou *cette œuvre d'art est belle*, sont des jugements que la logique formelle range sur la même ligne, car ce sont tous des jugements qu'elle appelle *affirmatifs*. Et cependant on voit à la plus simple inspection que ces jugements n'ont pas la même valeur, et qu'on ne doit pas les ranger sous la même catégorie. Et la conscience vulgaire et irréfléchie elle-même les distingue; car on ne s'aviserait pas de placer, dans la vie ordinaire, sur la même ligne, celui qui ferait des jugements de la première espèce, et celui qui en ferait de la seconde ou de la troisième espèce. Et, en effet, ces jugements diffèrent par la forme et par le contenu (j'entends le contenu logique), c'est-à-dire, ils diffèrent par la nature des termes

§ CLXXIII.

Dans cette première négation le rapport du sujet et du prédicat n'est pas effacé. Le prédicat conserve

ainsi que par leur rapport. Dans le premier, le prédicat exprime la simple *qualité*, ce qu'il y a de plus immédiat et de plus extérieur dans les choses, et ce qui est l'objet de la simple perception sensible; dans le second, il exprime une détermination *réfléchie*, et dans le troisième, une détermination qui dit ce que le sujet doit être, c'est-à-dire, une détermination de sa notion. Mais, par cela même que les attributs diffèrent dans les jugements différents, les sujets, ainsi que les rapports du sujet et de l'attribut doivent aussi différer; ou bien, si l'on a le même sujet, c'est qu'il n'est pas pris en réalité dans le même sens. Ainsi, dans ces jugements : « *cet homme est blanc; cet homme est juste*, » homme n'est que nominalement le même sujet, car on ne prend pas la même partie de l'homme dans les deux cas. Quant au rapport du sujet et de l'attribut, il est évident qu'il n'est pas le même dans les différents jugements. Car il n'est qu'un rapport immédiat et extérieur dans le jugement de qualité, tandis qu'il est un rapport médiat et plus intime dans le jugement de la *réflexion* et de la *notion;* ce qui fait que dans le premier, l'attribut peut convenir, comme il peut aussi ne pas convenir au sujet, tandis que dans les autres il lui convient nécessairement. Ainsi, la *rose* n'est pas nécessairement *rouge*, mais elle peut être jaune, bleue, noire, etc., tandis que l'électricité est nécessairement *négative*, et l'œuvre d'art est belle encore plus nécessairement, car une œuvre d'art qui n'est pas belle n'est pas une œuvre d'art. S'il en est ainsi, tous les jugements ne contiennent pas le même degré de réalité et de vérité, bien qu'ils puissent tous être justes. « Mais la justesse et la vérité, dit Hegel, ne sont pas la même chose. Et s'il faut appeler vraie la justesse d'une intuition ou d'une perception sensible, ou l'accord de la représentation avec l'objet, il n'y aura plus de mot pour exprimer cette vérité qui fait l'objet et la fin de la phi-

par là son caractère d'universalité relative, dont une déterminabilité est seulement niée. Ainsi le jugement, *la rose n'est pas rouge*, contient cette pensée qu'elle n'est pas sans couleur, c'est-à-dire qu'elle a une autre couleur, ce qui amènerait un nouveau jugement positif. Mais l'individuel n'est pas une chose universelle. Par là 3° le jugement se produit, 1° sous la forme de ce rapport identique et vide, *l'individuel est l'individuel.* — *Jugement identique* ; — 2° comme contenant la disproportion absolue du sujet et du prédicat. — *Jugement infini.*

REMARQUE.

L'esprit n'est pas l'éléphant; le loup n'est plus l'assiette, sont des propositions qui sont justes, mais qui sont absurdes exactement comme les propositions identiques: *le loup est le loup, l'esprit est l'esprit.* Ces propositions expriment cependant la vérité du jugement immédiat et qualitatif. Mais elles ne contiennent aucun jugement, et elles ne peuvent se produire que dans la pensée subjective, qui a la faculté de maintenir, et de donner en quelque sorte une réalité à des abstractions. Si on les considère dans leur signification objective, ces jugements expri-

losophie. On devrait au moins appeler cette dernière vérité, vérité de la raison, et, en ce cas, l'on accorderait bien que des jugements tels que ceux-ci : « *Cicéron était un grand orateur;* » « *il fait nuit;* » etc., ne sont pas des vérités de la raison. » — Voy. §§ suiv.

ment la nature des êtres et des choses sensibles, parce qu'ils aboutissent, d'une part, à une identité vide, et de l'autre à un rapport plus concret, pour lequel la différence qualitative des termes du rapport est complétement inadéquate (1).

(1) Pour bien comprendre cette théorie du jugement, il faut avoir présents les points suivants : 1° Que l'unité de la *notion* qui se partage dans le jugement y est virtuellement contenue, et que les transformations successives du jugement n'ont d'autre objet que de passer de cette unité virtuelle et abstraite à l'unité concrète et réalisée (dans le syllogisme), et que, par conséquent, le jugement n'exprime qu'une vérité limitée, ou un moment fini de la notion ; 2° que c'est dans et par la copule que la notion conserve son unité, ou, pour mieux dire, que la copule ou le rapport des termes n'est autre chose que leur notion commune, qui, en se développant, amène l'identité de leur forme et de leur contenu, et que, par conséquent, la copule (affirmative ou négative) affecte les deux termes du jugement, ce qui fait qu'on peut les convertir et amener ainsi la transformation successive de ses formes ; 3° que pour bien saisir ces transformations, il faut faire abstraction de toute donnée empirique, mais il faut en même temps les considérer sous un point de vue objectif, et comme ayant un rapport réel avec les choses, et de plus comme ayant un contenu logique et idéal, ce qui fait, par exemple, que le contenu du jugement *assertoire* n'est pas le même que celui du jugement *apodictique*. — Maintenant, le premier jugement, le jugement le plus abstrait et qui est le point de départ des jugements ultérieurs, est « *l'individuel est l'universel*. » On appelle les deux termes qui forment le jugement l'un *sujet* et l'autre *prédicat*. Ces deux termes sont convenables, et on peut les adopter. Mais ici ils ne sont que deux mots (§ CCLXIX) dont il s'agit de déterminer la valeur, et leur valeur ne peut être déterminée que par leur notion. Car si l'on nous dit que le *sujet* est *telle chose*, et le *prédicat telle autre chose*, on se servira ou du jugement, c'est-à-

b) Jugement de la réflexion.

§ CLXXIV.

L'individuel comme tel (c'est-à-dire comme se ré-

dire, du sujet et du prédicat eux-mêmes, pour déterminer ce qu'ils sont, ou bien de la définition, qui, comme on le verra, appartient à une sphère ultérieure de la notion, et qui suppose le jugement comme un moment qu'on a déjà traversé et déterminé. Par conséquent, on n'a ici que les déterminations les plus abstraites de la notion, lesquelles, comme on l'a vu (§ CLXV), sont que l'*individuel est l'universel;* et comme ces deux termes, et partant la copule, sont ici à l'état immédiat, c'est-à-dire, comme il n'y a pas encore eu de médiation ou de négation, ce jugement est un jugement *positif*. Ainsi donc, « *l'individuel est l'universel*; » d'où il suit immédiatement que « *l'universel est l'individuel.* » Dans le premier jugement, c'est le prédicat qui détermine le sujet; dans le second, c'est le sujet qui détermine le prédicat, car le prédicat s'y trouve individualisé par le sujet. « *La rose est rouge.* » Si *rouge* détermine la rose, il est à son tour déterminé par elle; car ce n'est pas le rouge en général qu'on énonce, mais le rouge de la rose, le rouge *individualisé* par elle. Cependant, en disant que l'*individuel est l'universel* et que l'*universel est l'individuel*, on ne veut point dire que l'individuel cesse d'être l'individuel en s'universalisant, et l'universel cesse d'être l'universel en s'individualisant, car, en ce cas, il n'y aurait plus de jugement, mais seulement que l'individuel, en tant qu'il est en rapport avec un terme universel, est universalisé, et que l'universel, en tant qu'il est lié par ce rapport, est lui-même individualisé. Et ainsi, 1° le jugement « *l'individuel est l'universel* » veut dire aussi que l'*individuel immédiat n'est pas l'universel;* car le prédicat a une plus grande circonscription que le sujet, et celui-ci, à son tour, est un terme qui existe immédiatement *pour soi*, et il est l'opposé de l'universel abstrait tel qu'il a été ici posé; et 2° l'*universel est l'individuel*, veut dire aussi l'*universel n'est pas l'individuel;* car le sujet exprime une universalité, un terme concret qui enveloppe dans

fléchissant sur lui-même), posé dans le jugement, a

sa circonscription indéterminée des qualités, des propriétés, des accidents autres que le prédicat. Il n'est pas, par conséquent, une propriété *individuelle*, comme le dit le prédicat. Ainsi, dans les deux jugements :

« *La rose est rouge,* »
« *Le rouge est la rose,* »

le rouge a, d'une part, une plus large circonscription que la rose, et la rose, de son côté, existe pour soi, c'est-à-dire, est autre chose que le rouge. Et réciproquement le rouge qui s'individualise dans la rose n'est pas le rouge, et, par conséquent, le rouge soutient des rapports, et des rapports qui sont ici indéterminés, avec d'autres choses que la rose, et il n'est pas une simple individualité, comme le second jugement le fait croire. D'où il suit que les deux propositions doivent être niées, et que le jugement *positif* passe dans le jugement *négatif*. Ce qui fait l'imperfection, la non-vérité *(Unwahrheit)*, suivant l'expression hegélienne, du jugement positif, c'est précisément que les termes y sont à l'état immédiat, ce qui fait que leur rapport n'est qu'un rapport superficiel et extérieur. La rose est rouge, mais elle n'est pas, ou elle peut ne pas être rouge, et réciproquement le rouge est la rose, mais il est, ou il peut être autre chose que la rose. Le jugement négatif fait, par conséquent, la vérité du jugement positif. « *L'individuel n'est pas l'universel* » est la forme de ce jugement. Mais en disant que l'individuel n'est pas l'universel, on n'entend pas dire que le sujet n'a pas de prédicat, mais seulement qu'il a un autre prédicat qu'un prédicat immédiat et indéterminé. La vraie expression du jugement négatif est, par conséquent, « *l'individuel est le particulier.* » Cette expression est l'expression positive du jugement négatif. Et, en effet, en niant le prédicat du sujet, on affirme par cela même implicitement un autre prédicat de lui. En disant que la rose n'est pas rouge, on ne veut point exclure la rose de la circonscription de la couleur, mais dire, ou que sa couleur n'est pas le rouge en général, mais tel rouge déterminé, ou qu'elle est autre que le rouge. Quant à

un prédicat, à l'égard duquel le sujet demeure comme un terme distinct et étranger.

l'autre jugement positif, « *l'universel est l'individuel,* » il donne lui aussi « *l'universel n'est pas l'individuel,* » ce qui veut dire que le prédicat, par cela même qu'il est un prédicat, et le prédicat d'un sujet universel, n'est pas seulement l'individuel, mais qu'il le dépasse; c'est-à-dire, il est le particulier. « *L'universel est le particulier* » est, par conséquent ici aussi, l'expression positive du jugement négatif. Le rouge n'est pas seulement la couleur de la rose, mais une couleur *particulière*. Et ainsi le jugement négatif n'est pas d'abord une négation absolue, mais une négation relative, ou qui contient une affirmation, et l'expression de cette affirmation est « *l'individuel* ou *l'universel est le particulier.* » Or, l'un ou l'autre de ces jugements donne immédiatement, et par des raisons semblables à celles que nous venons d'indiquer, l'autre jugement « *l'individuel* ou *l'universel n'est pas le particulier* ou *il est autre chose que le particulier.* » Ce qui ramène un autre jugement négatif, mais un jugement négatif qui diffère du premier en ce qu'il est la seconde négation, ou la négation de la négation, c'est-à-dire, la négation qui non-seulement nie l'universel de l'individuel et l'individuel de l'universel, mais le particulier de l'individuel et de l'universel tout ensemble. La rose qui n'est pas rouge (première négation) n'a pas une couleur particulière quelconque, mais une couleur propre, et qui en est inséparable, qui est, en un mot, la couleur de la rose. « *L'individuel n'est pas le particulier,* » veut donc dire que « *l'individuel n'est que l'individuel,* ou *l'individuel est l'individuel;* » et « *l'universel n'est pas le particulier,* » veut également dire « *l'universel est l'universel.* » C'est là le jugement *négatif infini,* c'est-à-dire, le jugement où la disproportion entre le sujet et le prédicat est trop grande pour qu'il y ait un rapport entre eux. « *L'esprit n'est pas le rouge, la rose n'est pas l'éléphant,* » sont des exemples de ces jugements. Ces jugements sont justes et absurdes tout à la fois. Ils sont absurdes, en ce qu'ils affectent d'être des jugements, tandis qu'ils ne sont plus en réalité des jugements, puisque tout

Dans l'*existence réfléchie* (1) le sujet n'est plus un

rapport entre le sujet et le prédicat a cessé; ils sont justes, en ce qu'ils montrent l'insuffisance des jugements purement positif et négatif, ou du jugement de la qualité en général, et la nécessité d'un autre jugement. Et, en effet, l'individuel ou l'universel nie ici ce rapport purement *qualitatif* ou d'*existence* (*Daseyns*), parce que ce sont des termes plus concrets qui enveloppent et dépassent ce rapport, et que ce rapport ne saurait, par conséquent, exprimer. *L'individuel est l'individuel*, ou *l'universel est l'universel*, veut donc dire que *l'individuel et l'universel*, et partant le *particulier* aussi, par ce retour sur eux-mêmes, se posent comme des termes concrets dans lesquels les déterminations de la qualité ne sont plus que des moments qu'ils ont traversés. C'est là ce qui amène le *jugement de la réflexion*. « Le jugement négatif infini, dit Hegel, dans lequel il n'y a plus de rapport entre le sujet et le prédicat, est présenté par la logique formelle comme une sorte de curiosité qui n'a pas de sens. Et cependant il est loin de n'être qu'une simple forme accidentelle de la pensée subjective, car il est le résultat immédiat de la dialectique des jugements précédents (les jugements positif, et simplement négatif) dont il met en évidence la finité et l'insuffisance. Comme exemple objectif du jugement négatif infini, on peut citer le crime. Celui qui commet un crime, le vol, par exemple, nie le droit, et c'est parce qu'il a nié le droit comme tel, ou le droit en général, qu'il est non-seulement tenu de rendre ce qu'il a volé, mais qu'il est puni. Dans les causes civiles, au contraire, on a un exemple du jugement simplement négatif, car ce qu'on y nie, ce n'est pas le droit en général, mais tel droit particulier. On s'y comporte comme dans le jugement, « *cette fleur n'est pas rouge*, » par lequel on nie cette couleur particulière de la fleur, et non la couleur en général, car elle peut être bleue, jaune, etc. La mort peut aussi être considérée comme un jugement négatif infini

(1) *Existenz*. Voy. §§ CXXII, CXXIII.

terme immédiat et qualitatif, mais il a un rapport et une connexion avec d'autres termes, avec un monde extérieur. L'universalité prend ici le caractère de cette relativité. Tels sont, par exemple, les termes universels, utile, dangereux ; pesant, acide, ou bien, désir, etc. (1).

infini, à la différence de la maladie, qui n'est qu'un jugement simplement négatif. Ce qui est arrêté ou nié dans la maladie, ce n'est que telle ou telle fonction, tandis que dans la mort le corps et l'âme, se séparent, suivant l'expression ordinaire, c'est-à-dire, il n'y a plus de rapport entre le sujet et le prédicat. » (Grande Encyclop., § CLXXIII.) Du reste, la signification objective, et les exemples de ces jugements sont fournis par la sphère de l'être comme par celle de l'essence. Ainsi, le jugement *l'individuel est l'universel*, c'est le *quelque chose*, l'*Etwas*, *qui a des qualités*, c'est la *chose*, le *Ding*, *avec ses propriétés*, ou bien le *réel*, le *wirkliches*, *avec ses possibilités multiples*, *ou la substance avec ses accidents*; d'où l'on déduit facilement la réciproque, à savoir *l'universel est l'individuel*, ou les *diverses qualités constituent le quelque chose*, etc. Seulement, parmi ces exemples, le plus approprié est le premier, en ce qu'il appartient à la sphère de l'être ou de la simple qualité, tandis que dans les autres la *forme qualitative* du jugement se reproduit, mais combinée avec d'autres éléments et d'autres déterminations.

(1) Ce qui distingue le jugement de la *réflexion*, ou *réfléchi* du jugement purement qualitatif, c'est que le prédicat n'est plus une qualité abstraite et immédiate, mais il est ainsi constitué que par lui le sujet entre dans une sphère plus large et plus concrète de rapports. Lorsqu'on dit « *cette rose est rouge*, » on ne considère le sujet que dans son existence immédiate, et indépendamment de tout rapport avec un autre terme que lui ; tandis que dans le jugement « *cette plante est salubre* » on considère la plante comme mise en rapport par son prédicat, la salubrité, avec un terme autre qu'elle, c'est-à-dire la santé qu'elle con-

§ CLXXV.

1° *Le sujet, l'individuel comme tel* (*jugement singulier*) *est l'universel.* 2° Dans ce rapport, le sujet va au delà de ces limites. Mais cette extension de ses limites est l'œuvre de la réflexion extérieure et subjective, et elle amène d'abord la *particularité* indéterminée. C'est le jugement *particulier*, qui est immédiatement aussi bien jugement positif que négatif, et où l'individuel s'est partagé, et se trouve en rapport, en partie avec lui-même, et en partie avec un autre que lui-même. 3° *Quelques individus sont l'universel*, et par là le particulier se change en universel ; ou bien l'universel, qui est déterminé par l'individualité du sujet, est la *totalité* (1), le caractère commun de plusieurs individus, c'est-à-dire l'*universalité ordinaire de la réflexion.*

§ CLXXVI.

Par cela même que le sujet est déterminé comme

serve ou rétablit. Les prédicats de ce jugement sont des déterminations réfléchies par lesquelles on va au delà de l'existence immédiate du sujet, sans cependant atteindre à sa notion. *Cette chose est nuisible ou utile*, la *peine intimide*, l'*homme est mortel*, les *choses sont passagères*, sont des jugements de cette espèce.

(1) *Allheit, Gemeinschaftlichkeit.* La collection des individus, ou la généralisation ordinaire qui ne saisit pas la notion dans son unité et dans sa simplicité, mais qui rassemble et unit les termes d'après leurs caractères extérieurs et en fait un *tout*. Et ainsi l'on a le *cet* (*dieses*), les *quelques* (*einige*) et la *totalité*, qui forment les trois moments du jugement réfléchi. Voy. § suiv.

ayant une signification universelle, l'identité du sujet et du prédicat se trouve posée, et la détermination du jugement prend un caractère d'indifférence. Cette unité du contenu qui, par son retour négatif sur lui-même, opère l'identification du sujet et du prédicat, donne au rapport du jugement le caractère de la *nécessité* (1).

(1) Dans le jugement qualitatif qui est le jugement immédiat, les transformations du jugement portent surtout sur le prédicat, parce que c'est le prédicat qui y détermine le sujet, lequel y apparaît comme formant le substrat, l'élément fixe de ses déterminations. Ce jugement peut donc être appelé un jugement d'*inhérence*. Mais comme à travers le mouvement du jugement qualitatif l'individuel s'est élevé à l'universel, ce qui fait qu'il se réfléchit essentiellement sur lui, les transformations du jugement portent ici sur le sujet, et c'est au contraire le prédicat qui constitue l'élément fixe et essentiel du jugement. Ce jugement peut donc s'appeler jugement de *subsomption*. Voici maintenant la déduction de ces jugements. Et d'abord, on n'a plus ici l'*individuel* et l'*universel* immédiats et abstraits, mais médiats et concrets, et dont les caractères, ainsi que le rapport, sont essentiels et réfléchis. Et ainsi on n'a plus l'individuel en général, — la rose en général, — ayant un caractère indéterminé, — le rouge ou le blanc, etc., — mais on a *tel* ou *cet individu* (*ein dieses*, un *cet*, un *tel*) ayant un caractère essentiel et déterminé; de sorte que le premier jugement est ici « *cet individu est essentiellement l'universel ; cette plante est essentiellement salutaire.* » C'est là le jugement *singulier*. Comme ici aussi il y a disproportion entre le sujet et le prédicat, on pourrait croire que ce jugement donne immédiatement « *cet individu n'est pas l'universel,* » ainsi que cela a lieu dans le jugement qualitatif. Mais comme les termes sont ici liés par un rapport essentiel, la disproportion n'existe pas entre le sujet entier et le prédicat, mais entre cette partie du sujet qui marque la *singularité* du jugement; de sorte que la négation affecte ici la sin-

c) Jugement de la nécessité (1).

§ CLXXVII.

Le jugement de la nécessité exprime, dans la dif-

gularité du sujet, et non le sujet entier. Et ainsi *cet* appelle le *non-cet* (*nicht dieses*); « *cette plante est salutaire* » appelle l'autre jugement, « *ce n'est pas seulement cette plante qui est salutaire*, » ou, ce qui revient au même, « *il y a d'autres plantes*, ou *quelques plantes qui sont salutaires*. » C'est là le jugement *particulier*. Mais les *quelques* appellent nécessairement les *non-quelques*, et par conséquent le jugement particulier est tout aussi bien négatif que positif. « *Quelques hommes sont heureux*, » appelle « *quelques hommes ne sont pas heureux*, » Par conséquent le jugement particulier est un jugement indéterminé en ce qu'on ne peut pas dire à quelle partie du sujet convient le prédicat. Mais d'abord dans les *quelques individus* on a déjà un contenu *général* qui n'est ni *Caius*, ni *Pierre*, ni *Antoine*, mais le contenu commun des *quelques* individus. En outre, si l'on considère le jugement singulier, on verra que le rapport du sujet et du prédicat est essentiel et déterminé. *Cette* plante est salutaire. Or les *quelques* du jugement particulier sont la collection de *cet* individu, de *cet* autre individu, etc. C'est là ce qui amène le jugement universel, qui est ici le jugement de la *totalité (Allheit)*; *tous*, sont tous les individus. L'universel qu'on a ici est l'universel de la réflexion extérieure, en ce qu'il est comme un agrégat, ou un composé d'individus qu'on considère comme existant par eux-mêmes, et indépendamment de l'universel, et qu'on ne lie que par un lien superficiel et extérieur. Cependant l'expression *tous les hommes* contient plus qu'une collection indéterminée, ou qu'une pluralité indéfinie d'individus

(1) Le jugement réfléchi est ici arrivé aux derniers rapports de l'essence, aux rapports de substance et de cause, mais de la substance et de la cause telles qu'elles existent dans la notion.

férence de ses termes, l'identité du contenu. Par conséquent, 1° il renferme d'une part, dans le prédicat, la substance ou la nature du sujet, l'universel concret (1), le *genre* ; et, d'autre part, comme cette forme de l'universel contient une déterminabilité négative,

dividus. Ce qu'elle contient, c'est l'unité du rapport des *individus* et des *quelques individus* dans l'unité même du terme dans lequel ils sont enveloppés. *Tous* les hommes, sont tous des hommes, parce que l'*homme* est en eux, et qu'ils sont dans l'homme, de même que les membres d'une cité, ou les citoyens ne sont tels que par l'unité de la cité dont ils font partie. A l'expression *tous les hommes* on doit donc substituer l'*homme*, à l'unité collective, l'unité simple ou le *genre*. Par là le jugement de la réflexion est devenu le jugement de la *nécessité*. « On a, dit Hegel, un exemple de cette universalité indéterminée dans l'analyse mathématique, lorsque le développement d'une fonction, d'un polynome, est considéré comme plus général que son développement dans un binome, parce que le polynome contient plus d'*individus* (les membres de la série) que le binome. Pour représenter la fonction dans sa forme universelle, il faudrait un *pentonome*, l'infinité achevée. Et comme une telle expression est impossible, on se contente du polynome. Mais, en réalité, le binome est déjà le *pentonome*; car le pentonome ne serait que la *méthode* ou la *règle*, suivant laquelle on devrait déterminer le rapport et l'enchaînement des membres de la série. Or, ce rapport est déterminé par le binome, car c'est une seule et même fonction que l'on a, au fond, dans le développement de la série. La méthode ou la règle est le vrai universel. Et c'est la règle qui se reproduit et se répète dans le développement d'un polynome, de sorte que l'addition des membres n'ajoute rien à son universalité. » *Grande logique, Science de la notion*, 1re part., ch. II, p. 97. Voy. sur ce point sa critique du calcul de l'infini, liv. Ier, p. 283.

(1) Concret en ce qu'il enveloppe tous les termes précédents ; car il contient *tel homme*, *quelques hommes* et la *pluralité indéfinie* des hommes.

une déterminabilité essentielle, et qui exclut toutes les autres, ce jugement renferme l'*espèce*. Jugement *catégorique*.

2° Les deux termes de ce jugement ont une existence substantielle, et ils constituent ainsi deux réalités indépendantes (1) qui ne sont liées que par une identité *intérieure*, ce qui fait que la réalité de l'un n'est pas seulement son être, mais l'être de l'autre (2). C'est le jugement *hypothétique* ; 3° dans ce jugement où la notion, tout en étant extérieure à elle-même (3), pose son identité intérieure, l'universel est le genre qui demeure identique à lui-même dans son individualité simple. Le jugement où l'universel se pose, d'une part, comme universel, et, d'autre part, comme ensemble de ses déterminations distinctes et particulières, ou comme genre qui se partage en ses espèces, et qui est en même temps l'unité de ces es-

(1) *Selbständiger Wirklichkeit*. Et, en effet, bien que les termes de ce jugement soient ainsi constitués que l'un ne puisse subsister sans l'autre, ils demeurent cependant comme deux réalités indépendantes, substance et accidents, cause et effet, qui ne sont encore liées que par un rapport virtuel et intérieur, et dont l'unité n'est pas encore posée.

(2) C'est-à-dire que l'un appelle l'autre, et, par conséquent, l'être de l'un est en même temps l'être de l'autre, mais ils ne forment pas encore un seul et même terme.

(3) *An dieser Entäusserung des Begriffs*. Elle devient extérieure à elle-même, puisqu'elle prend la forme hypothétique où cependant se trouve l'unité intérieure ou virtuelle des deux termes. Voy. § suiv.

pèces (1), c'est le jugement *disjonctif*. L'universalité déterminée d'abord comme genre et puis comme ensemble de ses espèces, est par là posée et déterminée comme *totalité* (2).

(1) Le texte dit : « *Deren Entweder-oder eben so sehr als Sowohl-als, die Gattung ist.* » Littéralement dont le genre est *ceci ou cela*, comme aussi, *tout aussi bien ceci que cela*.

(2) L'universel auquel on est ici parvenu est le *genre*. Le sujet s'est ainsi affranchi des déterminations du jugement de la réflexion, en allant du jugement singulier par le jugement particulier, et l'unité collective qui n'est qu'une forme de la *fausse unité* à la vraie unité, à l'unité déterminée, au *genre*. Au lieu de *tous les hommes*, on a *l'homme*; au lieu de *tous les métaux*, on a *le métal*. Le genre se trouve déjà contenu en soi, ou virtuellement dans le jugement de la réflexion. Le jugement singulier et le jugement particulier, le *cet* homme et le *quelques* hommes, contenaient déjà l'homme, et le genre n'a fait que poser ce qui était virtuellement contenu dans ces termes. Comme le genre est l'universel concret, l'universel qui enveloppe tous les termes précédents, il n'est plus un terme *inhérent* au sujet, ni une propriété individualisée, ni une propriété du sujet en général, mais il renferme dans sa substance toutes ces propriétés. En tant qu'il constitue cette identité réfléchie et négative avec lui-même, il est essentiellement sujet, mais il n'est pas pour cela subordonné (*subsumé*) à son prédicat. Et c'est là ce qui le distingue du jugement de la réflexion. Ce jugement est essentiellement le jugement de la *subsomption*. Le prédicat est l'universel qui existe vis-à-vis du sujet comme son caractère, ou sa détermination essentielle; et le sujet est un *phénomène* essentiel du prédicat. C'est le rapport du phénomène et de la loi tels qu'ils existent dans la notion, c'est-à-dire, dans leur forme universelle et dans leur unité. Mais ce rapport n'a plus d'application ici, et l'universel du jugement de la réflexion est plutôt le particulier, ou une détermination particulière, vis-à-vis de l'universel concret et

d) Jugement de la notion.

§ CLXXVIII.

Le jugement de la notion a pour contenu la notion,

objectif du jugement de la nécessité, c'est-à-dire, vis-à-vis du genre. Ici, le sujet et le prédicat sont identiques, et la copule n'est plus marquée d'un simple caractère essentiel, mais du caractère de la nécessité. Ce qui fait le fond de cette identité et de cette nécessité est le genre. « *L'or est précieux : l'or est un métal,* » sont deux jugements qui n'appartiennent pas à la même classe, ou au même degré de la notion. La valeur de l'or dépend d'un rapport extérieur de l'or avec nos besoins, nos désirs, le prix ou le travail qu'il faut dépenser pour l'obtenir, etc., tandis que le fait d'être un métal, ou la *métallité*, si l'on peut ainsi s'exprimer, appartient à sa nature substantielle, sans laquelle il cesserait d'être ce qu'il est. Il en est de même des jugements « *la rose est une plante;* » « *Caius est un homme,* » par lesquels nous voulons exprimer la nature essentielle et objective de la *rose* et de *Caius*, de façon que tout ce que nous pourrons d'ailleurs affirmer d'eux n'aura une signification et une valeur qu'autant qu'il répondra à cette nature. Le genre est, par conséquent, l'universel concret et objectif, en ce qu'il constitue la nature concrète et objective des choses. En tant qu'il existe en et pour soi, le genre contient les espèces qui sont ses déterminations particulières, car il n'existe en et pour soi, c'est-à-dire, il n'est genre qu'autant qu'il a des espèces, et celles-ci à leur tour ne sont des espèces qu'autant qu'elles existent, d'une part, dans le genre, et, de l'autre, dans les individus, une espèce n'étant espèce que parce qu'elle s'individualise, de même que le genre n'est genre qu'en se spécifiant. Et ainsi, l'*espèce* et le *genre*, ou, ce qui revient au même, l'*individu* et l'*espèce*, voilà les termes constitutifs du jugement de la *nécessité*. 1° Le premier degré de ce rapport amène le jugement *catégorique*, lequel constitue le jugement immédiat de la nécessité, et correspond, dans la sphère de l'essence, aux rapports de substance. Toutes choses sont un

le tout (*die totalität*) dans sa forme simple, l'univer-

jugement catégorique, c'est-à-dire, possèdent une nature substantielle dans laquelle réside l'élément fixe et invariable de leur existence. Ce n'est que lorsqu'on considère les choses du point de vue de leur genre, et comme déterminées par la nécessité, que le jugement acquiert une valeur réelle et objective. Dans le jugement catégorique, le sujet a sa nature immanente et substantielle dans le prédicat, dont il est une détermination particulière. Mais, par cela même qu'on n'a ici qu'un rapport immédiat, la nécessité de ce rapport n'est d'abord qu'une nécessité intérieure ou une nécessité virtuelle, et qui n'est pas encore posée; ce qui fait que la déterminabilité du sujet apparaît vis-à-vis du prédicat comme un élément contingent ou qui lui est indifférent. La rose est bien la plante, mais à côté de la rose il y a le poirier, le figuier, etc., qui sont aussi des plantes; et, par conséquent, la plante comme telle est dans un état d'indifférence vis-à-vis de ces espèces. Et cependant il y a un rapport nécessaire entre le sujet (espèce) et le prédicat (genre), puisque le sujet n'est tel que dans le prédicat, et que, d'autre part, c'est le prédicat lui-même qui se détermine dans l'espèce. L'imperfection du jugement catégorique vient précisément de sa forme immédiate. Cela fait que le sujet et le prédicat ne se sont pas encore médiatisés, que l'universel (le prédicat) n'a pas encore posé en lui le *particulier* (le sujet), et que celui-ci ne s'est pas encore identifié avec l'universel. Mais, d'un autre côté, le sujet n'est qu'une détermination particulière du prédicat, et ce n'est qu'à ce titre qu'il est ici sujet, et, par conséquent, le prédicat ne peut être dans un rapport accidentel et extérieur avec sa propre détermination. Cette nécessité virtuelle et intérieure du sujet et du prédicat doit donc se réaliser, et c'est là ce qui amène le *jugement hypothétique*. Si A est, B est. On peut ranger sous ce jugement les rapports de *principe* et de *conséquence*, de *condition* et de *chose conditionnée*, et surtout le *rapport de causalité*, avec cette différence qu'ici les deux côtés du rapport ne sont pas des côtés indépendants, mais deux côtés d'un seul et même terme, ainsi que

sel complétement déterminé. Le sujet est ici : 1° l'in-

cela a lieu d'ailleurs dans tous les rapports de la notion. Ainsi, si A est, B est aussi, et réciproquement si B est, A est aussi. Mais d'abord cette nécessité n'atteint pas ici A et B tout entiers, mais seulement leur rapport ; en d'autres termes, elle n'enveloppe pas leur contenu, mais seulement leur forme. Le contenu de A n'est pas le contenu de B, et à cet égard A et B apparaissent comme deux termes contingents et extérieurs l'un à l'autre. Et ainsi leur contenu est différent et séparable, et leur forme est identique et inséparable. La cause est, en tant que cause, si l'effet est, et l'effet est, en tant qu'effet, si la cause est. Mais la cause et l'effet demeurent distincts quant à leur contenu, et la nécessité n'atteint que la forme de leur rapport. Cependant, la nécessité de la forme cache et entraîne la nécessité du contenu lui-même. Et, en effet, en disant que si A est, B est, on veut dire que l'être de A n'est pas seulement son être, mais l'être de B, et réciproquement. En outre, ce rapport implique un terme positif et inconditionné qui est l'unité de A et de B, et qui n'est cette unité qu'en les posant tous les deux, c'est-à-dire, il implique un terme universel qui pose le particulier, qui le pose comme identique à lui-même et qui atteint ainsi à sa parfaite individualité. C'est là le *jugement disjonctif*. Dans le jugement disjonctif, l'universel est posé dans l'unité de sa forme et de son contenu. Car ce jugement renferme l'universel ou le genre, d'abord dans sa déterminabilité simple en tant que sujet, et ensuite comme totalité de ses différences. A est, ou B ou C. C'est là l'identité de la notion. Car on a l'universel, le genre, d'abord dans sa déterminabilité simple, puis comme particulier ou dans ses différences, et enfin comme unité ou individualité de ces différences ; de sorte que l'universel fait ici l'unité de la forme et du contenu tout ensemble. Et en effet, dire que A est, ou B ou C, c'est dire qu'il est tout aussi bien B que C. Dire que la poésie est, ou poésie épique ou poésie dramatique, c'est dire qu'elle est à la fois poésie épique et dramatique. La première forme exprime le rapport négatif des espèces, ou les différences du genre ; la seconde le

dividuel dont le prédicat est un terme amené par la réflexion du particulier sur le général. Tels sont les prédicats ***bon***, ***vrai***, ***juste***, etc. L'accord ou le désaccord de ces deux termes forme le jugement ***assertoire***.

REMARQUE.

Même dans la vie ordinaire on ne croit avoir porté un vrai jugement que lorsqu'on affirme que tel objet est vrai ou beau, que telle action est bonne ou mauvaise; et personne ne s'avise d'accorder la faculté de bien juger à celui qui ne sait faire que des jugements négatifs ou positifs, tels que : *cette rose est rouge*, *ce tableau est rouge*, *vert*, *couvert de poussière*, etc.

La théorie de la science immédiate et de la croyance fait du jugement assertoire la forme essentielle et unique de la connaissance philosophique. Mais l'opi-

[illegible]cer du genre, et partant des espèces elles-mêmes à leur unité. Par conséquent, 1° B et C (le prédicat) ne sont que deux déterminations particulières de A (sujet), et par cela même deux déterminations distinctes qui s'excluent. Mais, d'un autre côté, comme ce sont deux déterminations d'un seul et même terme, [illegible] sont identiques; ce qui veut dire, en d'autres termes, que A fait à la fois leur différence et leur unité. Car deux espèces ne diffèrent et ne s'excluent qu'autant qu'elles appartiennent au même genre; 2° par là se trouve posée l'identité du sujet et du prédicat. Car le prédicat n'est que le cercle des déterminations du sujet, ou la totalité du sujet lui-même. L'unité de la copule ainsi posée n'est autre chose que l'unité de leur notion, et par là le jugement de la nécessité a passé dans le *jugement de la notion*.

nion commune elle-même considère ce jugement comme insuffisant et comme n'ayant pas une valeur absolue. Et l'on trouvera dans les prétendus systèmes de philosophie qui reposent sur ce principe maintes affirmations sur la raison, la science, la pensée, etc., qui n'ont pas plus de valeur que les opinions fondées sur une autorité extérieure, et qui ne sont que la répétition monotone d'une seule et même chose, répétition par laquelle on cherche à se donner une conviction (1).

§ CLXXIX.

Le jugement assertoire ne contient pas d'abord dans son sujet immédiat le rapport du particulier et du général, qui est exprimé dans le prédicat. Ce jugement n'est, par conséquent, qu'une affirmation particulière et subjective qui se trouve en face d'une affirmation contraire, également fondée, ou qui, pour mieux dire, n'est pas plus fondée que la première. Ce n'est donc 2° qu'un jugement *problématique*; mais 3°, si l'on pose dans le sujet sa particularité objective, l'élément qui constitue le caractère propre de son existence, on exprimera le rapport du sujet et de

(1) Il fait allusion à la doctrine de Jacobi, ou à toute autre doctrine qui se fonde sur une assertion immédiate, sur une croyance naturelle, ou intuition spontanée, comme on l'appelle, et qui repousse la connaissance réfléchie et le raisonnement (le syllogisme). Il ne faut pas oublier, pour l'intelligence de ce paragraphe, que le jugement en général, et partant le jugement de la notion lui-même, n'est qu'une forme imparfaite de la notion.

cet élément, c'est-à-dire de son genre, et par conséquent, de ce qui fait le contenu du prédicat (§ préc.).

Cette — individualité immédiate — *maison*-genre, *ayant telle ou telle disposition ou propriété* — particularité, — est bien ou mal bâtie. C'est là le jugement *apodictique*. Toutes les choses sont un *genre* (c'est leur détermination et leur but), qui réside dans une réalité *individuelle*, ayant une *nature particulière* (1), et leur finité consiste en ce que cette nature particulière peut être adéquate, ou inadéquate à l'universel.

§ CLXXX.

Par là le sujet et le prédicat forment chacun le jugement tout entier (2). La qualité immédiate du sujet se produit comme moyen terme (3) entre l'individualité du réel et son universalité, ou comme principe du jugement. Ce qui se trouve au fond posé dans ce jugement, c'est l'unité du sujet et du prédicat dans l'unité de la notion. C'est la notion qui donne ici à la copule abstraite, *est* une forme concrète et achevée. Ses moments, le sujet et le prédicat, sont différenciés, mais elle est ici posée comme terme qui fait leur rapport et leur unité. C'est là le *syllogisme* (4).

(1) *Von einer besondern Beschaffenheit.*

(2) En ce sens que la nature particulière du sujet appartient tout aussi bien au prédicat qu'au sujet.

(3) *Vermittelnde Grund.*

(4) *Schluss.* Les jugements de la *réflexion* sont plutôt des propositions que des vrais jugements. Dans les jugements de la *né-*

c) Syllogisme.

§ CLXXXI

Le syllogisme est l'unité de la notion et du juge-

cessité on exprime, il est vrai, la nature universelle et objective de la chose, mais on n'exprime pas encore son rapport et sa concordance avec sa notion. Autre chose est dire *cette rose est rouge* ou *cet or est un métal,* et autre chose est dire *cette action est bonne ou mauvaise*, *cet objet est beau*, *cette pensée ou ce principe est vrai;* ces derniers prédicats exprimant ce que le sujet doit être et ses rapports avec sa notion. Voilà pourquoi ces jugements enveloppent les précédents. Ainsi, *cet or est un métal* est un jugement qui dépend de la question de savoir s'il est vrai, ou s'il peut être vrai que l'or soit un métal, c'est-à-dire, de la notion même de l'or. Sans doute on n'a pas encore ici la notion concrète et entière, mais ce qu'i faut comparer ici ce sont les jugements entre eux, et non les jugements avec des déterminations ultérieures et plus concrètes de la notion. Par exemple, les notions mêmes du *bien* et du *vrai* sont autre chose que les prédicats *bon* et *vrai* dans le jugement. C'est, si l'on veut, la même notion, mais la notion telle qu'elle existe dans le jugement, et non telle qu'elle existe dans la sphère de l'*Idée* proprement dite, ainsi qu'on le verra plus bas.—On a appelé les jugements de la notion *jugements de modalité*, comme exprimant l'accord du sujet et du prédicat, mais tel seulement que cet accord a lieu dans la pensée subjective ou dans un entendement qui est extérieur à la chose qui fait l'objet du jugement. Or la notion est, il est vrai, ici à l'état subjectif, en ce qu'elle n'est pas encore l'objet, mais elle n'est pas subjective, en ce sens que ses déterminations ne sont que des manières d'être accidentelles ou artificielles de notre pensée subjective. Car en face de cette manière d'entendre la notion, il y a sa nécessité, sa nature universelle et absolue, qui montre sa valeur et sa signification objective. Du reste, nous verrons ces déterminations se reproduire dans le monde objectif.—Le premier jugement est

ment. Il est la notion, parce qu'il est cette identité

un jugement immédiat. C'est le *jugement assertoire*. Comme il sort de la sphère de la nécessité, ses termes sont liés par un rapport nécessaire, de telle sorte que le prédicat doit exprimer le rapport de la réalité du sujet, de sa déterminabilité et de ses propriétés avec la notion. Exemples : « *Cette maison est bien ou mal bâtie; cette action est bonne.* » Mais le sujet est ici une individualité concrète qui a une nature propre par laquelle il se distingue du prédicat. Cela fait que, bien que le sujet doive coïncider avec le prédicat, ce rapport peut exister, mais il peut aussi ne pas exister. Lorsque j'affirme que cette action est bonne, je n'affirme pas, il est vrai, qu'elle n'est bonne que dans ma pensée subjective, mais qu'elle est bonne objectivement. Mais, par cela même que le rapport du sujet et du prédicat n'est ici qu'un rapport immédiat, et que le sujet (l'action) se distingue par là du prédicat et garde sa nature et ses propriétés individuelles (l'intention de l'agent, les circonstances qui l'ont déterminée, etc.) ce rapport peut exister, mais il peut aussi ne pas exister. C'est là ce qui amène le *jugement problématique*. Le caractère problématique du jugement ne peut pas porter sur le prédicat, car le prédicat possède sa nature universelle et objective, mais sur le sujet qui apparaît comme un élément contingent vis-à-vis du prédicat. Et cependant le sujet doit avoir un rapport avec le prédicat, et ce rapport doit être conforme à la nature du prédicat, car ce n'est qu'à ce titre qu'il est sujet. Lorsque je dis . « *Cette maison est bien bâtie*, » elle peut, il est vrai, n'être pas bien bâtie, et cependant elle doit être bien bâtie, et elle n'est une vraie maison qu'autant qu'elle est bien bâtie; ce qui veut dire qu'il y a dans le sujet deux éléments, un élément contingent, subjectif et individuel, les circonstances et les conditions extérieures qui font qu'il n'est pas ce qu'il doit être, et un élément essentiel et objectif, ou sa nature générale (le genre, la maison) qui exige qu'il soit ce qu'il doit être. C'est là ce qui amène la question de savoir *si le sujet est ce qu'il doit être*, et fait ainsi passer le jugement problématique dans le *jugement apodictique*. *L'action qui a*

simple dans laquelle sont rentrées les différences des formes du jugement ; et il est le jugement, parce qu'il est posé dans sa réalité, c'est-à-dire avec la différence de ses déterminations (1). La raison, c'est le syllogisme, et il n'y a de rationnel que le syllogisme.

REMARQUE.

On se représente ordinairement le syllogisme comme une forme de la pensée rationnelle, mais comme une forme subjective qui n'a pas une con-

telle propriété, qui est faite de telle manière est juste. « *La maison qui remplit telles conditions est bien bâtie.* » C'est ce caractère, cette propriété de l'action ou de la maison qui fait que le prédicat convient, ou ne convient pas au sujet. Par là se trouve rétablie l'unité de la notion, qui n'est plus ici la notion abstraite et immédiate, mais la notion concrète, et qui a posé toutes les déterminations du jugement. L'on a, par conséquent, 1° le sujet, sa manière d'être et le prédicat. Ici le rapport des termes n'est plus la copule abstraite *est*, mais un élément concret, une propriété, un principe *(Grund)*, exprimant ce qui *doit* être, ou la nécessité de ce rapport ; 2° ce principe est un élément essentiel du sujet. Mais il est aussi un élément essentiel du prédicat. Et ainsi le sujet *(l'individuel)*, le prédicat *(l'universel)* et le principe *(le particulier)*, n'ont plus qu'un seul et même contenu qui part du sujet et va, pour ainsi dire, au prédicat par le principe. C'est là ce qui amène le passage du jugement apodictique au *syllogisme*.

(1) Le syllogisme contient les trois éléments absolus de la notion, l'individuel, le particulier et l'universel, à l'état développé, ou comme *posés*, tandis qu'ils n'étaient qu'à l'état virtuel dans le jugement, et il les contient comme formant une unité indivisible. Il contient, d'un autre côté, et par cela même, le jugement, et les différences du jugement qui constituent son contenu et sa réalité.

nexion intime avec le contenu de la raison, par exemple avec le principe d'une action conforme à la raison. On parle beaucoup et souvent de la raison, et l'on en appelle à elle sans déterminer ce qu'elle est, et sans songer au moins à la faculté qu'elle a de raisonner (1). Si le syllogisme formel qui est l'instrument de la raison semble ne rien offrir de rationnel, c'est qu'on le sépare du contenu de la raison. Et cependant ce contenu n'a un caractère rationnel qu'en vertu de la détermination qui donne à la pensée elle-même ce caractère; et cette détermination c'est le syllogisme, lequel n'est autre chose que la notion posée avec tous ses éléments réels (2) (mais qui n'est d'abord que notion formelle) ainsi que l'exprime ce paragraphe. Par conséquent, le syllogisme est le fondement essentiel de toute vérité, et partant « *l'absolu est un syllogisme;* » définition qu'on pourrait énoncer aussi par cette proposition « *toutes choses sont un syllogisme.* » La notion est, en effet, au fond de toutes choses, et leur existence exprime la différence de ses moments. Car sa nature *universelle* se donne une réalité extérieure par le *particulier*, d'où, par un retour négatif sur elle-même, elle se pose comme *individu;* ce qui, en renversant les termes, peut également s'exprimer ainsi. Le réel c'est l'individu qui par le particulier s'élève au général, et at-

(1) Conf. mon *Introd.*, Ier vol., p. 59.
(2) *Als der gesetzte reale Begriff.*

teint par là à son identité. Le réel est un, mais de manière à donner, pour ainsi dire, passage aux différents moments de la notion; et le syllogisme est comme le mouvement circulaire de ces moments, à l'aide desquels le réel pose son unité (1).

§ CLXXXII.

Le syllogisme immédiat est celui où les déterminations de la notion sont à l'état abstrait et dans un rapport extérieur entre elles. Les deux extrêmes sont l'individuel et l'universel, et la notion qui les unit comme moyen terme, n'est ici que le particulier abstrait. Les deux extrêmes sont posés comme subsistant par eux-mêmes, et comme dans un état d'indifférence, soit dans leur rapport réciproque, soit

(1) « On n'accorde, dit Hegel (*Grande Encyclop.*, § CLXXXI), ordinairement au syllogisme d'autre valeur que celle qu'on accorde à la notion et au jugement, c'est-à-dire, on ne le considère que comme une forme de notre pensée subjective, en ajoutant que le jugement trouve son fondement dans le syllogisme. Cependant, ce passage du jugement au syllogisme n'est pas le fait de notre pensée subjective, mais c'est le jugement lui-même qui se détermine comme syllogisme, et qui revient par là à l'unité de la notion. C'est le jugement apodictique qui amène ce passage. Dans ce jugement, on a l'*individuel* qui, par sa nature *particulière,* se met en rapport avec l'*universel.* Le particulier apparaît ici comme le moyen terme entre l'individuel et l'universel, et c'est là le point de départ du syllogisme, dont les développements ultérieurs, considérés au point de vue formel, consistent en ce que l'individuel et l'universel doivent prendre chacun la place du particulier, et amener ainsi le passage de l'état subjectif à l'état objectif de la notion. »

dans leur rapport avec le moyen. Ce syllogisme constitue par conséquent, un moment de la raison qui n'est pas conforme à la notion (1). C'est le *syllogisme formel de l'entendement*. Ici le sujet est renfermé dans une détermination qui lui est étrangère ; ou, ce qui revient au même, cette forme de médiation fait rentrer dans l'universel un sujet qui lui est extérieur (2). Le syllogisme vraiment rationnel, au contraire, est celui où la médiation se fait de telle façon, que le sujet en rentrant dans l'universel ne fait que rentrer en lui-même. Il se pose par là comme sujet achevé, comme sujet qui renferme en lui-même le syllogisme de la raison (3).

(1) *Das Vernünftige als begrifflos*. Parce que dans le syllogisme formel la notion n'y est qu'imparfaitement.

(2) *Ein ihm äusserliche*. Ainsi que cela a lieu dans le syllogisme qualitatif.

(3) Ainsi que cela a lieu dans le syllogisme de la nécessité. « Conformément à ce qui a été dit dans le paragraphe précédent, dit Hegel (*Grande Encyclopédie*, § CLXXXII), touchant le syllogisme considéré comme forme de la raison, il y en a qui ont défini, en effet, la raison, la faculté de raisonner, mais qui ont attribué à l'entendement la faculté de former des notions. Mais, outre que cette conception repose sur cette manière superficielle de se représenter l'esprit comme une collection de forces ou de facultés juxtaposées, il faut remarquer à l'égard de cette identification de l'entendement avec la notion, et de la raison avec le syllogisme, que la notion est tout aussi peu une simple détermination de l'entendement, que le syllogisme sans la notion n'est une opération de la raison. Le syllogisme dont traite la logique formelle, n'est autre chose que le syllogisme de l'entendement ; et c'est ce syllogisme qu'on a tort de considérer comme la forme de la

REMARQUE.

Dans les recherches qui vont suivre le syllogisme de l'entendement conservera sa signification ordinaire; il n'aura qu'une valeur subjective, cette valeur qu'on lui accorde quand on dit c'est *nous* qui le faisons. Et, en effet, c'est là sa signification, mais il a en même temps, une signification objective, laquelle consiste à exprimer la finité des choses, et cela suivant la détermination que la forme atteint ici. Car dans les êtres finis le sujet en tant que *chose* (1), est séparable de ses propriétés, c'est-à-dire du particulier, et partant de l'universel, soit que celui-ci constitue une simple qualité de la chose et sa con-

raison. Quant à la notion, si elle n'apparaît que comme une simple forme de l'entendement, il faut l'attribuer à l'entendement abstrait et vide qui l'a dépouillée de sa nature concrète et de sa réalité. On a divisé aussi les notions en simples notions de l'entendement, et en notions de la raison. Mais en réalité il n'y a pas deux espèces différentes de notions, et cette distinction n'est que le fait de notre pensée subjective qui tantôt s'arrête à la forme négative et abstraite de la notion, et tantôt saisit la notion dans sa nature positive et concrète. Ainsi, par exemple, on n'a qu'une notion de l'entendement, si on se représente la liberté dans son état abstrait et comme opposée à la nécessité, tandis qu'on en a une notion vraie et rationnelle, si on se la représente comme enveloppant la nécessité. On a aussi une notion de l'entendement dans la définition que le déisme donne de la divinité, tandis que la doctrine chrétienne de la Trinité contient la vraie notion de Dieu. » Conf. § 158, p. 189.

(1) *Die Subjectivität als Dingheit* en tant que *choséité*. Voy. §§ 125 et suiv.

nexion extérieure avec d'autres choses, soit qu'il constitue son genre et sa notion (1).

a) *Syllogisme qualitatif.*

§ CLXXXIII.

Le premier syllogisme est le syllogisme de l'*existence*, ou le syllogisme *qualitatif*, comme on l'a déjà indiqué dans le paragraphe précédent.

1° Sa forme est : E—B—A, c'est-à-dire qu'un sujet se trouve compris, comme individu, dans une déterminabilité générale par l'intermédiaire d'une qualité.

REMARQUE.

Que le sujet (*terminus minor*) ait d'autres déterminations que celle d'être un individu, et que l'autre extrême (*terminus major*, le prédicat de la conclusion) ait aussi d'autres déterminations que celle d'être l'universel, c'est là un point qu'il ne faut pas considérer ici. Ce qu'il faut considérer ce sont seulement les formes à l'aide desquelles ces termes construisent le syllogisme

(1) La finité n'est plus ici la finité telle qu'elle s'est produite dans les sphères précédentes, mais dans la nature et le rapport des termes tels qu'ils se produisent dans le syllogisme. Les êtres finis contiennent les trois éléments du syllogisme, mais comme ces éléments sont encore extérieurs l'un à l'autre, le sujet n'est pas ici l'individualité parfaite de la notion, mais une *chose* qui ne contient qu'imparfaitement la notion et qui peut en être séparée.

§ CLXXXIV.

Les déterminations de ce syllogisme sont *a)* tout à fait accidentelles. Car le moyen c'est le particulier abstrait, et il n'est, à ce titre, qu'une des déterminabilités du sujet, lequel est un terme immédiat et concret qui peut avoir plusieurs déterminabilités, et, par conséquent, être lié à plusieurs prédicats ; et comme un terme particulier peut, lui aussi, contenir plusieurs déterminations, le sujet peut, pour cette même raison, être mis en rapport, par le même moyen terme, avec des prédicats différents.

REMARQUE.

Le syllogisme formel est d'un usage trop ordinaire pour qu'on ait pu voir son insuffisance, et qu'on ait cherché à la faire ressortir comme nous le faisons ici. Ce paragraphe et les suivants sont destinés à établir que ce syllogisme ne contient pas la vérité.

D'après ce qui précède l'on voit que les choses les plus diverses peuvent être démontrées, comme on dit, par cette forme du syllogisme. Il suffit pour cela de prendre un moyen terme qui puisse unir les deux extrêmes. Mais un seul moyen pourra servir de base à plusieurs démonstrations, et même à des démonstrations contraires (1).

Plus un objet est concret, et plus il contient d'éléments différents qui peuvent servir de moyens ter-

(1) Conf. *mon Introd*, vol. Ier, ch. XII, p. 134 et suiv.

mes. Pour savoir lequel de ces éléments est plus essentiel que l'autre, il faut avoir recours à un autre syllogisme qui se renfermera dans la déterminabilité ainsi individualisée (1), et dans laquelle on pourra facilement trouver un côté, un point de vue, qui la marquera d'un caractère essentiel et nécessaire (2).

§ CLXXXV.

b) La forme du rapport de ce syllogisme est également marquée d'un caractère accidentel. D'après la notion du syllogisme, ce qui fait sa vérité c'est le rapport des différences par le moyen qui forme leur unité. Mais ici les rapports du moyen avec les extrêmes (ces rapports amènent ce qu'on appelle les prémisses, la majeure et la mineure) sont plutôt des rapports *immédiats* (3).

REMARQUE.

Cette contradiction du syllogisme se produit ici de nouveau comme un progrès à l'infini, qui repose

(1) *Einzelne Bestimmtheit*. C'est-à-dire, la déterminabilité, le caractère ou la propriété du terme qu'on démontre et qu'on a séparé du reste.

(2) Mais on n'aura pas pour cela une vraie démonstration. Car, par cela même qu'on ne démontre qu'une propriété isolée de la chose, on fait abstraction d'autres caractères et d'autres rapports qui peuvent contredire et annuler la conclusion qu'on a obtenue.

(3) Et, par conséquent, les différences ne sont pas les différences réelles du moyen.

sur la nécessité de démontrer chacune des deux prémisse par un syllogisme, lequel contient deux prémisses immédiates qui doivent, à leur tour, être démontrées par deux syllogismes, et ainsi de suite à l'infini.

§ CLXXXVI.

Le défaut de ce syllogisme auquel on accorde ordinairement une valeur absolue doit disparaître dans le développement ultérieur des formes du syllogisme (1). Il y a dans la sphère de la notion des déterminabilités contraires dont l'une est posée en même temps que l'autre; on l'a vu dans le jugement. Ici aussi dans la détermination des formes ultérieures du syllogisme, il ne s'agit que de bien saisir ce qui est posé dans chacune d'elles.

Par le syllogisme immédiat E — B — A (2), l'individuel est mis, par le moyen, en rapport avec l'universel, et est posé comme universel dans la conclusion. Par là le sujet-individu devient lui-même l'universel,

(1) Hegel appelle ce syllogisme le syllogisme de l'entendement, d'abord parce que l'entendement ne considère que la forme sans le contenu, et ensuite parce qu'à l'égard de la forme elle-même il ne la considère pas comme la forme de la notion, mais comme une forme purement subjective, et enfin parce qu'il ne démontre pas le développement et la filiation nécessaire des formes du syllogisme. C'est du moins ainsi que l'ancienne logique a envisagé le syllogisme.

(2) Ces trois lettres sont les initiales de *Einzelne*, *Besonderes* et *Allgemeine*, l'individuel, le particulier et l'universel.

et est posé comme moyen, et comme faisant l'unité des deux extrêmes; ce qui donne la seconde figure A—E—B. Celle-ci contient la vérité de la première, parce que l'individuel y remplit la fonction de moyen, et que par là, le moyen est marqué d'un caractère de contingence.

§ CLXXXVII.

Par la seconde figure on conclut le particulier du général, qui sort de la conclusion de la première déterminé par l'individu et qui prend ici la place du sujet immédiat. Par la conclusion de la seconde, le général est posé comme particulier, et par conséquent, comme constituant le moyen des extrêmes qui sont ici le particulier et l'individuel. C'est la troisième figure, B—A—E.

REMARQUE.

Les figures du syllogisme (Aristote n'en reconnaît avec raison que trois; car la quatrième y a été ajoutée par les philosophes postérieurs, et elle n'a aucun fondement) se trouvent placées dans la logique ordinaire, l'une à côté de l'autre, sans qu'on ait songé à montrer la nécessité de leur filiation, ni leur signification et leur valeur. Il ne faut pas, par conséquent, s'étonner si l'on a considéré ces figures comme ne constituant qu'un pur formalisme. Mais, en réalité, elles ont un sens bien plus profond; car elles reposent sur cette nécessité qui fait que chaque moment du syllogisme devient,

en tant que détermination de la notion elle-même, le syllogisme entier et le principe de la médiation (1). Quant aux recherches qui ont pour objet de déterminer quelles sont les propositions qui donnent un mode concluant dans les différentes figures, si elles doivent être universelles, négatives, etc., elles ne constituent qu'une sorte de procédé mécanique, qui n'a ni importance réelle, ni une signification rationnelle, et qu'on a, avec raison, laissé tomber dans l'oubli.

Pour justifier l'importance de cette recherche et du syllogisme de l'entendement en général, on peut, il est vrai, s'appuyer sur Aristote. Mais outre ces dé-

(1) « Le sens objectif des figures du syllogisme est en général, dit Hegel (*Grande Encyclop.*, § CLXXXVII), que toute chose rationnelle (*alles Vernünftige*) est un triple syllogisme, de telle façon que chacun de ses membres occupe tour à tour la place d'extrême et de moyen. C'est ce qui a lieu surtout dans les trois membres de la connaissance philosophique, je veux dire la Logique, la Nature et l'Esprit. Ici la nature est d'abord le moyen, le membre qui enveloppe les extrêmes. La nature, ce tout immédiat, se développe par et dans les deux extrêmes, l'idée logique et l'esprit. Mais, à son tour, l'esprit n'est esprit qu'autant qu'il est médiatisé par la nature. Et ainsi l'esprit, cet être individuel et actif, devient un moyen dont la nature et l'idée logique sont les extrêmes. Mais l'esprit trouve et reconnaît l'idée logique dans la nature, et par là il s'élève à son essence. Ici c'est l'idée logique qui est moyen. Elle est la substance absolue de l'esprit comme de la nature, elle est l'universel qui pénètre toutes choses. Ce sont là les membres du syllogisme absolu. » —Voy. sur ce point *Phil. de l'Esprit*, §§ DLXXIV et suiv., et mon *Introd.*, vol. Ier, ch. XII et XIII.

terminations de la pensée, Aristote a recherché et décrit bien d'autres formes de l'esprit et de la nature; et par la manière dont il concevait les notions métaphysiques, et les notions des choses naturelles et spirituelles, il était si éloigné de considérer les formes du syllogisme de l'entendement comme le criterium et le fondement du vrai, qu'on peut dire qu'il ne serait jamais parvenu à découvrir une seule de ces notions s'il avait dû suivre dans ses recherches les lois de l'entendement. Dans les nombreuses et profondes investigations auxquelles il se livre, il cherche avant tout à saisir la notion par la pensée spéculative, et ce syllogisme de l'entendement dont il avait d'abord tracé les lois, il ne le laisse point pénétrer dans cette sphère (1).

§ CLXXXVIII.

Comme tous les moments du syllogisme ont rempli tour à tour la fonction de moyen et d'extrême, il n'y a plus entre eux de différence déterminée, et dans cet état d'indifférence où se trouvent ses moments, le syllogisme repose sur un rapport d'égalité, ou sur l'identité extérieure de l'entendement. C'est le syllogisme *quantitatif* ou *mathématique*. *Lorsque deux choses sont égales à une troisième, elles sont égales entre elles* (2).

(1) Conf. mon *Introd.*, vol. Ier, ch. IV.

(2) « Ce syllogisme de la quantité, dit Hegel (*Grande Encycl.*, § CLXXXVIII), est présenté par les mathématiques comme un

§ CLXXXIX.

Ici la forme est parvenue à ce point où 1° chaque moment est déterminé comme moyen, et contient à lui seul la totalité du syllogisme. Par là il a cessé d'être un terme abstrait et incomplet (§§ 182, 184); 2° la médiation est achevée (§ 185), mais seulement en soi, c'est-à-dire en tant que formant un mouvement circulaire de moyens termes qui se présupposent réciproquement. Dans la première figure E — B — A, les termes des deux prémisses E — B et B — A n'enveloppent pas encore un moyen terme; la première trouve sa médiation dans la troisième, et la seconde,

axiome à l'égard duquel, comme à l'égard des axiomes en général, on dit que son contenu ne peut pas être prouvé, et qu'il ne peut être prouvé parce qu'il n'a pas besoin de preuve, et qu'il est évident par lui-même. Mais, au fond, ces axiomes mathématiques ne sont rien autre chose que des propositions logiques, qui, en tant qu'elles expriment des pensées particulières et déterminées, doivent se déduire des pensées générales, et qui se déterminent par leur vertu propre, ce qui constitue aussi leur preuve. Et c'est là ce qui a lieu ici relativement au syllogisme quantitatif que les mathématiques présentent comme un axiome, et que nous avons vu se produire comme le résultat du syllogisme qualitatif ou immédiat. Il faut ajouter que le syllogisme de la quantité est le syllogisme sans forme *(formlos)*, en ce qu'en lui la différence des éléments du syllogisme, déterminée par la notion, a disparu. Ainsi, ce sont des circonstances extérieures qui déterminent ici quelles sont les propositions qui doivent fournir les prémisses, ce qui fait que dans l'application de ce syllogisme on pose comme devant être prouvé ce qui a été déjà admis ou prouvé. »

dans la seconde figure. Mais chacune de ces figures présuppose les deux autres, qui forment, à leur tour, la médiation de ses prémisses. Ici l'unité de la notion qui fait le moyen terme des différences n'est plus la simple particularité abstraite, mais l'unité développée de l'individuel et de l'universel, et, par conséquent, l'unité réfléchie de ces déterminations; c'est l'individuel qui est, en même temps, déterminé comme universel. Ce moyen terme amène le *syllogisme réfléchi, ou de la réflexion* (1).

(1) On peut voir par ce qui précède que le syllogisme hegélien a une toute autre signification que le syllogisme ordinaire. Ici, comme partout ailleurs, Hegel s'applique à déterminer la nature et le rapport des termes, et quant à la forme et quant au contenu (logique). Par conséquent, 1° bien que Hegel se serve des expressions *prémisses*, *conclusion*, etc., il ne faudrait pas se représenter le syllogisme hegélien à la façon de l'ancienne logique, et considérer la position, ou la forme des termes comme indifférente à leur signification objective et au contenu. 2° Le syllogisme doit être saisi dans son unité, dans l'unité et l'indivisibilité du rapport des trois termes. Je veux dire qu'il ne faut pas le décomposer en propositions ou en jugements, de manière à former une prémisse, et puis une autre prémisse, et enfin la conclusion. Car ce n'est là qu'un arrangement extérieur et artificiel qui cache la vraie nature du syllogisme. C'est cette manière extérieure de considérer le syllogisme qui fait que le moyen terme disparaît dans la conclusion, et qu'on se représente la conclusion comme un simple jugement dont les termes ne sont plus liés que par la copule *est*, tandis que la vraie copule est ici le moyen terme. « Ce n'est pas ainsi, dit Hegel, que procède la nature des choses, la raison; elle ne pose pas d'abord une majeure qui exprime le rapport du particulier et du général, et puis une mineure où l'individuel est mis en rapport avec le particulier,

b) Syllogisme de la réflexion.

§ CXC.

1° Le moyen n'est plus ici la déterminabilité parti-

d'où enfin l'on voit sortir une nouvelle proposition. On n'aurait là tout au plus qu'un agrégat de jugements, mais non le syllogisme dans son unité. » (*Grande Logique*, p. 126.) 3° Les termes du syllogisme ne sont pas des termes quelconques, pris pour ainsi dire au hasard, ou liés par un rapport extérieur et arbitraire, mais ce sont des termes déterminés, et quant à la forme et quant au contenu. Ici, dans le syllogisme *qualitatif*, le contenu est l'*individuel*, le *particulier*, etc., et la forme c'est le rapport *immédiat* où ces termes se trouvent placés. 4° On peut considérer ce syllogisme comme parfait quant à la forme, en ce sens qu'il exprime les différentes positions que peuvent prendre les termes; mais il est imparfait quant au contenu, puisqu'il n'est que le syllogisme immédiat et de la qualité, ce qui fait que sa forme est aussi imparfaite, en ce sens que les termes ne sont pas ici liés par une nécessité objective, ainsi que cela a lieu dans le syllogisme de la nécessité. Voici maintenant les déductions de ce syllogisme. Le jugement apodictique a produit l'unité de la notion, puisqu'il a fait disparaître la division du sujet et du prédicat, et qu'il a substitué à la copule abstraite un terme concret et commun, le *particulier*. Mais cette unité est ici à l'état immédiat et non à l'état développé, et le mouvement du syllogisme consiste précisément à poser cette unité; il consiste, en d'autres termes, à démontrer que les éléments dont se compose le syllogisme ne sont pas en réalité des déterminations abstraites immédiates, mais des déterminations qui ont des rapports entre elles, et que le moyen n'est pas un simple terme *particulier* vis-à-vis des extrêmes, mais qu'il contient les extrêmes comme sa propre détermination. Ce syllogisme est le syllogisme de la qualité ou de l'*existence (Daseyn)*, précisément parce que ses termes ne sont que des déterminations immédiates et abstraites. L'*individuel* est

culière et abstraite du sujet, mais *tous* les sujets con-

un objet concret immédiat, la *rose*, par exemple; le *particulier* est une propriété ou un rapport également immédiat, le *rouge*; l'*universel* est une détermination plus abstraite encore, la *couleur*. Ainsi donc, en prenant ce syllogisme à son point de départ, et tel qu'il est sorti du jugement apodictique, sa première figure est E-B-A. Ces trois termes ont un rapport entre eux, mais par cela même que ce sont des termes immédiats, leur rapport est le plus abstrait et le plus superficiel. Cela fait 1° que leur rapport est contingent et variable, et qu'ils peuvent être unis dans ce rapport, mais qu'ils peuvent aussi être unis dans un tout autre rapport, et même dans un rapport opposé, de sorte qu'en changeant le moyen on pourra obtenir une tout autre conclusion. Par exemple, en prenant la pesanteur comme moyen terme entre le soleil et les planètes, on pourra conclure que les planètes tombent sur le soleil. En prenant la force centrifuge pour moyen terme, on pourra conclure qu'elles n'y tombent pas, ou qu'elles fuient le soleil. De l'association comme moyen terme, on pourra conclure à la communauté des biens, tandis que l'individualisme donnerait une tout autre conclusion. Si, de ce que la sensibilité n'est ni bonne ni mauvaise, on conclut que l'homme n'est ni bon ni mauvais, on aura un syllogisme qui sera exact, mais dont la conclusion sera fausse, parce que l'homme n'est pas seulement un être sensible, mais il a d'autres facultés auxquelles ce prédicat peut convenir. Cela vient, comme nous venons de le dire, de ce que dans ce syllogisme les termes ne sont pas encore médiatisés, et qu'on prend dans un tout concret (le sujet) un de ses côtés, un de ses aspects, auquel on attribue une propriété également immédiate et abstraite qui lui convient; mais comme on n'a pris le sujet que dans sa forme immédiate, il y a aussi d'autres propriétés qui lui conviennent également, et qui donnent une tout autre conclusion. Il suit de là que ce rapport a besoin d'être démontré. Mais si on le démontre par un syllogisme de même nature, on aura un syllogisme ou une conclusion qui exigera, à son tour, une nouvelle démonstration, et ainsi de suite, c'est-à-

crets individuels, qui, à côté d'autres déterminabilités,

dire, on aura le progrès de la fausse infinité. La médiation doit donc s'accomplir d'une autre manière, et elle doit se déduire de la nature même du premier rapport, E-B-A. Or, bien qu'il soit contingent et extérieur, et qu'il contienne la possibilité d'une médiation infinie, ce rapport existe, et il veut dire que E est A ou que A est E. Et ainsi, E participe de A comme il participait déjà de B, ce qui donne la seconde figure A-E-B. Par là se trouve arrêtée la série infinie des syllogismes; car, au lieu de fuir à l'infini, le syllogisme immédiat pose ce qui était virtuellement contenu en lui, c'est-à-dire, il pose un nouveau syllogisme, lequel passera, à son tour, à un troisième syllogisme. Et ainsi les deux rapports de la première figure se trouveront médiatisés, E-A dans la première, et A-B dans la seconde figure. La seconde figure pose, comme nous venons de le dire, ce qui était contenu en soi dans la première, à savoir la contingence du rapport, puisque c'est l'individuel qui unit les extrêmes. L'individuel est ici, il est vrai, un terme médiat et qui est marqué d'un caractère universel, et à ce titre, c'est un moyen plus concret que le premier; mais l'élément que la première médiation y a ajouté n'est qu'une qualité extérieure et accidentelle. Par conséquent, la conclusion de ce syllogisme ne peut être qu'une conclusion indéterminée, c'est-à-dire, une conclusion particulière, ou une conclusion à la fois positive et négative (jugement particulier. Voy. § CLXXII). Cependant, cette conclusion amène ce résultat que l'universel, qui est déjà l'individuel, est aussi le particulier, ce qui donne la troisième figure B-A-E. Cette figure achève le mouvement circulaire du syllogisme. Chaque terme a été, tour à tour, extrême et moyen, et tous les termes et tous les rapports se trouvent médiatisés. De plus, tous les termes et tous les rapports se présupposent, et leur unité consiste dans cette présupposition réciproque qui fait que l'un appelle l'autre et que l'un est l'autre. Mais cette unité n'est ici qu'une unité qualitative, c'est-à-dire, cette unité qui fait que l'individuel est l'universel, que l'universel est l'individuel, etc., et qu'ils peuvent ainsi jouer

contiennent tous aussi celle-là; ce qui donne le syllogisme de la *totalité* (*Allheit*). La majeure dont le sujet

chacun tour à tour le rôle d'extrême et de moyen. Quant à leurs déterminations ultérieures (d'être genre et espèce, par exemple), elles n'appartiennent pas à ce syllogisme. Si maintenant dans cette identité de termes on fait abstraction de leur différence et de leur déterminabilité qualitative, on aura le syllogisme mathématique ou de la quantité, A-A-A. Ce syllogisme repose sur ce prétendu axiome (voy. § CLXXXVIII) que « *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.* » Cette *troisième quantité* serait ici le moyen terme. Mais il n'y a pas de raison objective pour que ce soit cette troisième plutôt que les deux autres; et si l'on prend cette troisième plutôt que les deux autres, cela tient à des circonstances et à des conditions extérieures, et qui ne concernent en aucune façon la nature réelle et objective du syllogisme. Lorsque, en comparant des lignes et des figures, on les pose comme égales entre elles, on ne tient compte que de leur grandeur. Un triangle est posé comme égal au carré, non en tant que triangle, mais en tant que grandeur. Ainsi, la notion avec ses déterminations et ses différences qualitatives ne se trouve pas dans ce syllogisme. On n'y trouve pas même les déterminations abstraites et formelles de l'entendement. Par conséquent, la prétendue évidence de ce syllogisme vient de ce qu'il s'appuie sur la détermination la plus abstraite, la plus maigre et la plus vide de la pensée. Cependant, l'unité qui sort du syllogisme de la qualité, n'est pas une unité abstraite, mais concrète; c'est un cercle de médiations où chaque médiation se réfléchit sur une autre médiation, où chaque terme présuppose et est présupposé, et où il se présuppose lui-même en présupposant l'autre. Ou, pour parler avec plus de précision, ce qu'on a ici comme résultat immédiat de la troisième figure, c'est l'universel indéterminé, mais qui, dans son indétermination, renferme l'individuel et le particulier. Cet universel, ou ce nouveau moyen est le *tout*. Par là le syllogisme de la qualité a passé dans le *syllogisme de la réflexion*.

est une déterminabilité particulière, ou le moyen terme, qui a la forme d'une totalité, présuppose plutôt elle-même la conclusion, qu'elle n'est présupposée par elle, ainsi que cela devrait être. Elle s'appuie par conséquent,

2° Sur l'*induction*. Ici ce sont des individus concrets, *a*, *b*, *c*, *d*, etc., qui remplissent la fonction de moyen. Mais comme l'individualité immédiate et empirique diffère de l'universel, et que, par conséquent, elle ne peut pas se suffire à elle-même (1) l'induction s'appuie sur l'*analogie*, ou le moyen est l'individu, mais l'individu qui a une signification générale, la signification de son genre, ou de sa déterminabilité essentielle.

Ainsi le premier syllogisme trouve sa médiation dans le second, et le second dans le troisième, lequel à son tour appelle l'universel déterminé, ou l'individualité déterminée comme genre (2). Par là les formes du rapport extérieur de l'individuel et de l'universel sont épuisées dans le syllogisme de la réflexion (3).

(1) *Keine Vollständigkeit gewähren kann.* Elle ne peut pas garantir une conclusion parfaite.

(2) « *Die Einzelnheit als Gattung.* » L'individualité en tant que genre. — Conf. § CLXXVII et suiv.

(3) « Le syllogisme de la *totalité*, dit Hegel (*Grande Encyclop.*, § CXC), appelle le syllogisme de l'induction, dans lequel ce sont les individus qui forment le moyen. Lorsque nous disons : *Tous les métaux sont conducteurs de l'électricité*, nous énonçons une proposition empirique qui a sa preuve dans tous les métaux que

REMARQUE.

Par le syllogisme de la totalité, le défaut que l'on a remarqué au § 184 dans la forme fondamentale du

nous avons perçus. Elle suppose, par conséquent, un raisonnement d'induction qui a la forme suivante :

B-E-A
E
E
:
:

L'or est un métal, l'argent est un métal, et il en est ainsi du fer, du plomb, etc. C'est là la majeure, dont la mineure est « tous ces corps sont conducteurs de l'électricité, » d'ou résulte la conclusion que « tous les métaux sont conducteurs de l'électricité. » Ainsi, c'est l'individualité, en tant que tout, qui forme ici le moyen. Maintenant ce syllogisme appelle un nouveau syllogisme. Car son moyen, ce sont des individus concrets, et il suppose que l'observation et l'expérience sont complètes dans une sphère déterminée. Mais en tant qu'individus, et c'est là le sens qu'ils ont ici, ils ne font que ramener le progrès de la fausse infinité (EEE....). Car l'induction ne saurait épuiser tous les individus. Lorsqu'on dit tous les métaux, toutes les plantes, etc., c'est comme si l'on disait tous les métaux et toutes les plantes qu'on a connus jusqu'à ce jour. L'induction est, par conséquent, incomplète ; et c'est ce manque de l'induction qui amène l'*analogie*. Si, de ce que des choses appartenant à un certain genre possèdent une certaine propriété, on conclut que d'autres choses appartenant à ce même genre possèdent cette même propriété, on raisonne par analogie. Ainsi, par exemple, on fait un raisonnement de cette espèce, lorsqu'on dit : « On a jusqu'ici trouvé que les planètes se meuvent d'après une telle loi; donc il est vraisemblable que la planète nouvellement découverte se meut d'après cette même loi. » Dans les sciences empiriques, l'analogie

syllogisme de l'entendement, se trouve en partie corrigé, mais il s'en produit ici un nouveau qui consiste en ce que la majeure présuppose, comme formant une proposition *immédiate*, ce qui devrait être la conclusion. *Tous les hommes sont mortels, Caius est mortel ; tous les métaux sont conducteurs de l'électricité, donc le cuivre*, par exemple, *l'est aussi*. Pour pouvoir affirmer la majeure, qui doit être essentiellement une proposition empirique, c'est-à-dire pour affirmer que des individualités immédiates forment un tout, il faut avoir précédemment constaté l'exactitude des propositions relatives aux individus *Caius*, *cuivre*, etc.

C'est avec raison qu'on a considéré comme un pur pédantisme, ou, pour mieux dire, un formalisme

joue, et avec raison, un grand rôle, et l'on est arrivé sur cette voie à d'importants résultats. C'est l'instinct de la raison qui nous fait pressentir que telle ou telle détermination que présente l'expérience a son fondement dans la nature intime, ou dans le genre d'un objet, et qui nous fournit comme un jalon pour aller plus loin. L'analogie peut ensuite être plus ou moins fondée. Lorsqu'on dit : « Caius, qui est un homme, est savant; Titus est un homme, donc il est savant aussi, » on fait un très-mauvais raisonnement par analogie, et cela parce que le savoir d'un homme n'est pas fondé seulement sur le fait d'appartenir à un même genre. De semblables raisonnements superficiels sont très-communs. Ainsi, l'on dit : « La terre est un corps céleste et elle a des habitants; la lune est un corps céleste, donc, etc. » Cette analogie ne vaut pas mieux que l'exemple précédent. Que la terre ait des habitants ne dépend pas seulement de ce qu'elle est un corps céleste, mais d'autres conditions qui ne se retrouvent pas dans la lune.

vide, les syllogismes de ce genre: *tous les hommes sont mortels, Caius est homme*, etc. (1).

(1) Comme les termes, tels qu'ils sont sortis du syllogisme de l'*existence*, sont médiats et réfléchis, le moyen du syllogisme de la *réflexion* contiendra les extrêmes. Ce ne sera pas, par conséquent, le *particulier abstrait et immédiat* comme dans le syllogisme précédent, mais un moyen qui contiendra le particulier, l'individuel et l'universel. Ce moyen, c'est la *totalité* ou le *tout* (*allheit, tous les hommes*, par exemple). Mais si le moyen se réfléchit sur les extrêmes, ceux-ci se réfléchiront, à leur tour, sur le moyen. Par conséquent, le rapport des termes est ici un rapport plus concret et plus déterminé, et le prédicat n'est pas l'universel en général, une qualité qui peut se rapporter ou ne pas se rapporter au sujet, mais un élément qui est lié d'une manière plus directe au sujet, et à tout le sujet, c'est-à-dire, au sujet pris avec des propriétés autres que celle qu'énonce le prédicat. Ainsi, autre chose est dire, *le vert est agréable*, et autre chose est dire *les objets* ou *les choses vertes sont agréables*. Le syllogisme de la réflexion n'a d'autre objet que de développer ce mouvement réfléchi des termes, pour atteindre à une unité plus concrète et plus profonde.

1° Par cela même que les termes sont ici réfléchis et que le moyen est une totalité, le sujet (l'individuel) de ce syllogisme se trouve déjà dans le moyen. *Tous les hommes sont mortels, Caius est homme, ou un homme, donc*, etc. Ce syllogisme n'est qu'une combinaison extérieure, bien que nécessaire, de la réflexion, par laquelle on réunit les individus en un *tout*, ce qui fait que la majeure est fausse, car elle contient et présuppose déjà la conclusion, ou, pour mieux dire, elle n'est que la conclusion elle-même généralisée, et, par conséquent, l'universel (le prédicat) est, au fond, réuni au particulier (le moyen) par l'individuel lui-même, et leur rapport n'est valable qu'autant que l'est le rapport de l'individuel et de l'universel. En d'autres termes, le syllogisme de la totalité s'appuie 2° sur le syllogisme *inductif*. Le premier syllogisme se range sous la figure E-B-A, celui-ci sous

g) Syllogisme de la nécessité.

§ CXCI.

Ce syllogisme, si on le considère suivant ses dé-

la figure A-E-B. Dans l'induction, le moyen est l'individuel, mais l'individuel concret qui contient virtuellement le genre. Ce n'est pas non plus un individu, mais plusieurs individus ou la totalité indéfinie des individus. Le lion, l'éléphant, etc., forment le contenu du genre animal, et ils ne s'en distinguent que parce qu'ils sont pris sous la forme d'individus, et non sous la forme d'universel. Cependant, cette inégalité de la forme entraîne l'inégalité du contenu, et, par cela même que le moyen n'est qu'un tout indéfini, le syllogisme n'est concluant qu'autant qu'il n'y a aucun cas qui vienne le contredire. La raison en est que le moyen contient l'universel, mais d'une manière purement extérieure, c'est-à-dire, qu'il le contient et ne le contient pas, qu'il y aspire sans l'atteindre. Ce mouvement de l'induction appelle un rapport où l'individuel soit immédiatement l'universel. C'est ce qui a lieu 3° dans l'*analogie* (3ᵉ fig., B-A-E). Dans ce syllogisme, le moyen est l'individuel, mais élevé à l'universel. *La terre est habitée, la lune est une terre*, etc. Ici l'individuel et l'universel ne sont plus séparés comme dans l'induction, mais ils sont donnés dans un seul et même terme. Mais comme leur rapport n'est encore qu'un rapport immédiat, un rapport où ils ne sont pas unis par une médiation, ils ne sont pas liés de telle manière que l'un soit une détermination essentielle et nécessaire de l'autre. Ce qui fait qu'on ne saurait déterminer si le prédicat qui convient à un sujet (majeure), et que l'on affirme également de l'autre sujet (conclusion), lui convient d'après sa nature générale ou d'après sa nature particulière (si, par exemple, la terre a des habitants en tant que planète *en général*, ou en tant que *telle* planète), et, par conséquent, le prédicat qui convient à l'un des sujets peut ne pas convenir à l'autre, bien qu'ils appartiennent tous les deux au même genre. Et ainsi, l'unité qu'on obtient par

terminations purement abstraites (1), a pour moyen l'*universel*, comme le syllogisme de la réflexion a pour moyen l'individualité, celui-ci suivant la seconde, celui-là suivant la troisième figure. Mais ici l'universel est posé comme essentiellement déterminé (2). La détermination qui fait le moyen terme est 1° le particulier ayant la forme déterminée d'un genre, ou d'une espèce. *Syllogisme catégorique*; 2° l'individuel ayant la forme de l'être immédiat, parce qu'il fait et reçoit la médiation tout à la fois. *Syllogisme hypothétique*; 3° l'universel qui est posé comme totalité de ses déterminations particulières et comme individualité particulière et indivisible (3). C'est le *syllogisme*

l'analogie n'est encore que l'unité de la *réflexion* extérieure, c'est-à-dire, l'unité où les termes, tout en se réfléchissant l'un sur l'autre, ne sont pas liés par un rapport nécessaire et absolu. Mais, par cela même que l'individuel n'est pas une détermination propre et essentielle de l'universel, et réciproquement, la majeure de ce syllogisme a besoin d'être démontrée tout aussi bien que la conclusion, ce qui veut dire que ce syllogisme indique et exige un moyen, une démonstration supérieure où les termes ne sont plus que des déterminations nécessaires et indivisibles d'une seule et même unité. Et ainsi, l'*analogie* est la médiation à travers laquelle ce syllogisme s'affranchit de tout rapport immédiat et extérieur, et devient le syllogisme de la *nécessité*.

(1) C'est-à-dire, si on ne tient pas compte de sa signification objective et de son contenu.

(2) Tandis qu'il est indéterminé dans l'induction, le *tout* et la collection *des individus* n'étant que l'universel indéterminé.

(3) *Als ein einzelnes Besonderes, als ausschliessende Einzelnheit.* C'est le genre qui contient l'individuel et le particulier.

disjonctif, où un seul et même terme universel ne fait que se différencier dans ces déterminations.

§ CXCII.

On a ainsi parcouru les différentes formes que revêt le syllogisme, et le résultat général auquel on est arrivé, c'est la suppression de ces différences, et de l'extériorité (1) de la notion; 1° chaque moment du syllogisme s'est produit comme constituant la totalité des moments et, par conséquent, le syllogisme entier. Ces moments sont donc identiques *en soi*; 2° la négation de leurs différences et leur médiation constituent l'*être-pour-soi*, de telle sorte que c'est un seul et même élément universel qui se trouve au fond de ces formes et qui fait leur identité. Dans cet état idéal de (2) ses moments, le syllogisme contient la négation des déterminabilités à travers lesquelles il

(1) *Aussersichseyns*. Parce que dans le syllogisme, bien qu'on ait une unité plus concrète que dans le jugement, les termes sont encore extérieurs l'un à l'autre.

(2) *In dieser Idealität der Momente*. Expression qu'on a déjà rencontrée, et qui veut dire que les moments qu'on a traversés sont dans leur idée, en ce sens qu'ils sont enveloppés dans un terme supérieur et plus concret. Ainsi, l'*objet* est l'idéalité des moments précédents, parce qu'il les contient et qu'il fait leur unité, et qu'en faisant leur unité il leur communique, en quelque sorte, une vie idéale, c'est-à-dire, une valeur et un sens qu'ils n'ont pas eux-mêmes. C'est dans ce sens qu'on peut dire que la *vie* est l'idéal de l'*organisme*, l'*âme* est, à son tour, l'idéal de la vie et la *raison* de l'âme.

s'est développé, et par conséquent, une nouvelle médiation, un moment où le sujet ne s'unit plus à un terme qui se distingue de lui, mais où il s'est absorbé dans un autre terme, sans se séparer de lui-même.

§ CXCIII.

Cette réalisation de la notion, où l'universel est posé comme totalité réfléchie de ses différences (différences qui sont elles-mêmes des totalités) et où, par la suppression de la médiation, il s'est déterminé comme unité *immédiate*, c'est l'*objet* (1).

(1) Dans le développement du syllogisme, c'est surtout au moyen qu'il faut s'attacher. Car la transformation des extrêmes suit la transformation du moyen. Dans le premier syllogisme, le moyen est le *particulier abstrait et immédiat*. Dans le syllogisme de la réflexion, c'est la totalité (forme) des individus (contenu). Ici, c'est l'unité simple et concrète, l'universel qui contient la qualité, l'individu avec toutes ses propriétés; c'est, en d'autres termes, le *genre* ou l'*espèce*. Le genre est la substance de l'individu, ainsi que de sa propre différence ou détermination spécifique, et, par conséquent, les différences qui se produisent dans ce syllogisme ne sont que des différences purement formelles, et son développement n'a d'autre objet que de produire l'identité de la forme et du contenu. 1° L'individuel, le genre et sa différence spécifique (Pierre, homme raisonnable, par exemple), forment le premier rapport de ce syllogisme. Syllogisme *catégorique* (E-B-A). Comme le moyen constitue ici la nature essentielle des extrêmes, cette possibilité d'un autre moyen et d'un autre rapport qui s'est produite dans les syllogismes précédents, ne peut plus avoir lieu. Par la même raison, la preuve ne peut plus fuir à l'infini, et le syllogisme se trouve marqué d'un caractère objectif. Car ce qui fait la *subjectivité* du syllogisme, c'est

REMARQUE.

Ce passage du sujet, de la notion en général, et plus

l'indifférence du rapport des termes. Cependant, bien que la nécessité objective soit le fond de ce syllogisme, cette nécessité est ici une nécessité interne et virtuelle, et non une nécessité développée *(Gesetzte)*, ce qui fait que bien que les termes soient liés par une substance commune, ils laissent encore pénétrer dans leur rapport un élément subjectif. Et, en effet, bien que le sujet ait sa substance dans le moyen, il a, en tant qu'individu (tel individu), une existence possible, et, en tant qu'individu immédiat, il peut avoir des déterminations qui ne se trouvent pas dans sa nature générale. Quant à l'autre extrême, bien qu'il constitue une déterminabilité propre du moyen, il est vis-à-vis de lui dans un état d'indifférence, en ce sens que le genre contient d'autres différences spécifiques. Ainsi, par exemple, l'homme, en tant qu'être doué de raison, agit rationnellement: en tant qu'être sensible, peut agir irrationnellement. Par conséquent, ce qui se trouve posé dans le syllogisme catégorique, c'est l'identité et la différence, la nécessité et la possibilité; l'identité et la nécessité, parce que les extrêmes sont des déterminations d'un seul et même moyen; la différence et la possibilité, parce que dans leur état immédiat, tout en ne pouvant pas être en dehors du genre, ils peuvent ne pas être et ne pas se convenir. Le syllogisme *catégorique* se trouve ainsi changé en syllogisme *hypothétique*. Si A est, B est; or, A est, donc B est. Le moyen qui, dans le syllogisme précédent, était la nécessité et l'identité virtuelles, est ici la possibilité, ou, si l'on veut, la nécessité et l'identité marquées de ce caractère. La nécessité est, en effet, dans le rapport de A et de B, et la possibilité dans l'*être* de A, et partant dans l'*être* de B. Cependant A est à la fois l'un des extrêmes et le moyen. Comme extrême, il représente la condition; comme moyen, la réalisation de la condition. La condition c'est plutôt la totalité, l'ensemble des conditions, la possibilité dans sa forme générale et abstraite (la substance et la nécessité

spécialement du syllogisme à l'objet peut, au premier coup-d'œil, sembler peu naturel, surtout lors-

comme possibilité de toutes choses). Or, les conditions ne sont que des matériaux qui attendent leur emploi, et qui appellent nécessairement la réalisation de la chose dont elles sont la condition. L'être réel n'est ici qu'un être contingent, par cela même qu'il est conditionné, et par conséquent ce syllogisme se forme suivant la seconde figure, et au lieu de A-A-B l'on a A-E-B, où A exprime d'abord la possibilité abstraite ou en général, et ensuite la possibilité réelle ou l'être contingent. Mais si B possible est identique à A possible, B réel est identique à A réel; et, d'un autre côté, si B n'est que par A, A n'est, à son tour, que pour et par B. Et ainsi, la condition et le conditionné se présupposent l'un l'autre, et c'est cette présupposition et cette médiation réciproque et absolue qui amènent l'identité concrète de leur contenu, c'est-à-dire, un terme qui est à la fois A et B. Par là le syllogisme hypothétique se change en *syllogisme disjonctif*. Ce syllogisme se forme d'après la troisième figure E-A-B. Le moyen est dans ce syllogisme l'universel concret et achevé, l'universel qui s'est développé à travers toutes les différences et qui enveloppe ces différences dans son unité. Il est, par conséquent, tout aussi bien moyen qu'extrême, tout aussi bien l'universel que le particulier et l'individuel.

A est ou B, ou C, ou D.
A est B.
Donc il n'est ni C ni D.

Ou bien

A est ou B, ou C, ou D.
A n'est ni C ni D.
Donc il est B.

A n'est pas seulement sujet dans les deux prémisses, mais dans la conclusion. Dans la majeure, il est l'universel, et il est l'universel qui, dans son prédicat, embrasse la circonscription entière de ses déterminations particulières ou de ses espèces; dans

qu'on ne voit dans le syllogisme qu'une opération de l'entendement et une forme purement subjective. Et on ne peut pas attendre à ce qu'on montre ici ce passage comme un fait d'expérience. Ce dont il s'agit c'est de savoir si la manière dont on conçoit ordinairement ce qu'on appelle *objet* correspond, dans une certaine mesure, à l'objet tel qu'il est ici déterminé (1). Or par objet on n'entend pas ordinaire-

la mineure, il est l'universel déterminé, ou l'universel en tant qu'espèce; et dans la conclusion, il est une déterminabilité individuelle qui exclut tout autre déterminabilité. Ou bien il est l'individualité dans la mineure, et le particulier ou l'espèce dans la conclusion. De plus, par cela même que les différences sont ici ses différences essentielles et absolues, et qu'il est à son tour l'unité de ces différences, la différence de la forme positive et de la forme négative du rapport n'a ici plus de sens. Maintenant, cette unité du moyen et des extrêmes amène 1° l'identité de la forme et du contenu; 2° enlève au syllogisme tout caractère subjectif, caractère qui lui venait précisément de la différence et des rapports extérieurs du moyen et des extrêmes, tandis qu'ici c'est un seul et même principe qui pose et reçoit la médiation; mais 3° elle efface par cela même le syllogisme et élève la notion à ce degré, ou, après s'être affranchie de tout élément contingent et subjectif, elle se produit sous une forme nouvelle immédiate, sous la forme d'un être *(ein Seyn)*, mais d'un être où se trouvent enveloppés dans leur simplicité tous les moments précédents, où elle se produit, en un mot, comme *objet*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que, pour l'intelligence de ces théories, il faut avoir présentes non-seulement la théorie du jugement, mais les théories de l'être et de l'essence.

(1) « Dans la logique ordinaire, dit Hegel, on termine la première partie, ce qu'on appelle la partie élémentaire, par la théorie du syllogisme. Puis vient la seconde partie, ce qu'on appelle la

ment un être purement abstrait, une chose qui ne possède que l'existence ou une réalité en général,

science de la méthode, dans laquelle on montre comment, en appliquant aux objets les formes de la pensée dont il a été question dans la première partie, on peut obtenir un ensemble de connaissances scientifiques. Mais d'où viennent ces objets, et que faut-il entendre par objet, c'est là ce dont ne s'inquiète nullement la logique de l'entendement. Pour elle, la pensée n'a qu'une valeur subjective, dont l'activité n'est qu'une activité formelle, et elle place l'objet vis-à-vis de la pensée comme un terme qui existe par lui-même et indépendamment de la pensée. Mais ce dualisme n'est pas la vérité, et c'est un procédé irrationnel que de prendre mécaniquement le sujet et l'objet sans s'enquérir de leur origine. Tous les deux, le sujet ainsi que l'objet, sont des pensées, et des pensées déterminées, lesquelles doivent se justifier en montrant qu'elles ont leur fondement dans la pensée universelle et qui se détermine elle-même. C'est ce que nous avons fait ici, d'abord à l'égard de la subjectivité. Nous avons reconnu que celle-ci, ou la notion subjective, qui contient, en tant que notion comme telle, le jugement et le syllogisme, est le résultat dialectique des deux premières parties principales de l'idée logique, savoir l'être et l'essence. Lorsqu'on dit que la notion n'est qu'une détermination subjective, cela est vrai, en ce sens qu'elle constitue la sphère de la subjectivité. Et le jugement et le syllogisme, qui, avec les lois de la pensée, comme on les appelle, c'est-à-dire, les principes de contradiction, de raison suffisante, etc., forment le contenu de la théorie élémentaire de la logique dans la logique ordinaire, le jugement et le syllogisme sont, à cet égard, des éléments subjectifs comme la notion elle-même. Mais il ne faut point considérer cette sphère de la subjectivité comme une charpente vide qui reçoit sa réalité du dehors et des objets qui l'entourent, mais comme brisant elle-même cette limite en vertu de sa propre dialectique, et comme s'élevant à l'objet à travers le syllogisme. » (*Grande Encyclop.*, § cxcii.)

mais une réalité concrète et achevée (1). Cette réalité achevée, c'est la totalité de la notion (2). On entend aussi par objet une réalité qui se pose en face d'une autre réalité (3) à laquelle elle est extérieure. Mais c'est là une détermination qui se produira plus tard lorsque l'objet s'opposera au sujet. Ici, où la notion est sortie d'un état de médiation, il n'est qu'objet *immédiat*. Plus tard la notion se déterminera dans l'opposition de l'objectif et du subjectif.

L'objet est aussi considéré comme un tout encore plus indéterminé. Dans ce sens il est le monde objectif en général, Dieu, l'objet absolu. Mais l'objet ainsi entendu contient des différences, lesquelles constituent un nombre indéfini d'existences (en tant que monde objectif); et chacune de ces existences individualisées est aussi un objet, une existence concrète, distincte et achevée.

Comme on peut comparer l'*objectivité* avec l'*être*,

(1) *Ein concretes in sich vollständiges Selbstständiges.*

(2) *Diese Vollständigkeit ist die Totalität des Begriffs*; parce que l'objet enveloppe tous les moments précédents.

(3) *Das Objekt auch Gegenstand, und einem Andern Aeusseres ist.*

Le *Gegenstand* exprime mieux l'opposition de l'objet avec un terme autre que lui. Mais ici cette opposition n'existe pas encore. Ce qu'on a ici, c'est la notion subjective qui s'est absorbée dans l'objet; en d'autres termes, ce qu'il faut considérer ici, c'est l'objet en lui-même dans son état immédiat et indépendamment de son opposition avec le sujet, car cette opposition est une détermination ultérieure de la notion.

l'*existence réflechie*, et la *réalité*, de même on peut comparer le passage de la notion à l'*existence réfléchie* et à la *réalité* (*Wirklichkeit*) (car, pour l'être, il forme la première détermination immédiate et purement abstraite) avec son passage à l'*objectivité*. La *raison d'être* d'où sort l'existence réfléchie, et le *rapport essentiel*, qui s'annule pour passer à la *réalité*, ne sont autre chose que la notion encore incomplète, ou que des moments abstraits de la notion. La *raison d'être*, c'est l'unité de la notion, mais une unité d'*essence* (1), et le *rapport essentiel* n'est que le rapport de deux réalités qui peuvent se réfléchir sur elles-mêmes (2). La notion est l'unité de la raison d'être et du rapport essentiel, et l'objet n'est pas seulement une unité d'essence, mais l'unité universelle, et les différences de la réalité ne s'y trouvent pas à l'état de simples différences, mais comme totalités (3).

Il suit de là que dans ces différentes transformations (4) il ne s'agit pas seulement de l'indivisibilité de l'être et de la pensée. Nous avons fait souvent re-

(1) *Wesenhafte Einheit*. Qui n'est pas l'unité de la notion.

(2) Comme le rapport de causalité, par exemple, qui touche à la notion, mais qui n'est pas la notion.

(3) C'est-à-dire que l'objet n'enveloppe pas seulement l'être et l'essence, mais les déterminations de la notion subjective, et que ses différences, c'est-à-dire, les différents objets, ne sont pas les différences abstraites de la sphère de l'essence, ni de simples réalités différentes, ni même des jugements ou des syllogismes, mais des totalités concrètes.

(4) *Uebergängen*. Passage d'une sphère à l'autre.

marquer que l'être n'exprime qu'un rapport simple avec soi, et que cette détermination, où il y a si peu de réalité, se trouve dans la notion et dans la pensée. Pour bien saisir le sens de ces transformations, il ne faut pas prendre une détermination, et se borner à considérer ce qu'elle contient (ainsi que cela a lieu dans la preuve ontologique de l'existence de Dieu, où on énonce la proposition que l'être est *une* de ses réalités), mais, sans y faire intervenir cette abstraction de l'être, ni même l'objet, il faut voir comment la notion doit être déterminée en elle-même, et considérer si, dans ce passage d'une détermination à l'autre, elle ne se sépare jamais d'elle-même, en revêtant une forme qui lui soit étrangère (1).

Si l'on met en regard le produit de ce passage, c'est-à-dire, l'objet, de la notion qui a disparu en lui, suivant sa forme propre (2), on aura un résultat qu'on pourra exprimer ainsi : « *En soi* la notion, ou si l'on veut, la subjectivité et l'objet sont une seule et même chose, mais il est aussi vrai de dire qu'ils sont dis-

(1) Hegel veut dire que ce travail de la pensée, par lequel celle-ci s'efforce d'atteindre à l'unité de la notion et de la science, doit se proposer de retrouver la notion au fond de chaque détermination, et de rechercher s'il y a des déterminations qui ne lui appartiennent pas, et qu'à ce point de vue c'est une recherche de peu d'importance que celle qui se borne à examiner si la pensée ou la notion possède l'être, puisque l'être est ce qu'il y a de plus superficiel et de plus abstrait dans la notion.

(2) C'est-à-dire, suivant le mouvement ordinaire de la notion.

tincts. » Et comme de ces deux expressions l'une est aussi exacte que l'autre, on peut dire qu'elles sont inexactes toutes les deux. C'est que ces expressions sont insuffisantes pour représenter le vrai rapport de la notion et de l'objet. Cet *en soi* de la notion n'est qu'une abstraction, et la notion fait disparaître cette abstraction et cette imperfection en passant dans l'objet, c'est-à-dire dans une abstraction opposée (1). Et ainsi cette unité *en-soi* ne saurait atteindre à son état concret et à son *être-pour-soi* (2) qu'en posant sa négation. C'est là la vraie identité spéculative qui se distingue de l'identité ordinaire, suivant laquelle la notion et l'objet ne seraient qu'*en soi* une seule et même chose. Nous avons fait souvent cette remarque. Et on ne saurait assez la répéter, si l'on veut corriger cette opinion fausse et superficielle sur l'identité. Mais on doit peu espérer de voir les esprits se pénétrer suffisamment de cette vérité.

C'est, on le sait, cette unité de la notion et de l'objet que suppose la preuve *ontologique* de l'existence

(1) C'est-à-dire, si on sépare l'objet de la notion subjective.

(2) Hegel veut dire que cette unité immédiate et virtuelle de la pensée subjective et de l'objet, ainsi qu'on se la représente ordinairement, ne constitue qu'un rapport extérieur de ces deux termes et un état abstrait de la notion, et que la vraie unité contient et la notion subjective et la notion objective, et l'être en et pour soi, ou la négation de la notion subjective et de la notion objective, en tant que deux moments indépendants et distincts.

de Dieu, preuve qui est considérée comme la plus concluante et la plus complète. C'est dans saint Anselme, qui le premier s'est demandé s'il y a un objet qui réponde à notre pensée, que se trouvent les éléments les plus importants de cette preuve. Voici, en résumé, son argument : *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.*

La finité des choses vient d'après le point de vue auquel nous sommes placés ici, de ce que leur existence objective ne coïncide pas avec leur pensée, c'est-à-dire avec leur détermination générale, leur genre et leur fin. Descartes, Spinoza, etc., ont accordé à cette unité de la notion et de l'être une valeur objective. Mais le principe de la certitude ou de la foi immédiate entend plutôt cette unité d'une manière subjective et à la façon de saint Anselme, en ce qu'il considère la représentation de Dieu comme inséparable de son être dans *notre* conscience (1).

Le principe de la foi trouve bien son application dans les choses sensibles, parce que la conscience de

(1) *In unserem Bewusstseyn.* Et non objectivement et indépendamment de notre conscience, d'une manière nécessaire et absolue. C'est à la doctrine de Jacobi que Hegel fait allusion. Voy. vol. Ier, §§ L, CCCXVIII et suiv.

leur existence et leur existence sont liées dans l'intuition; mais il serait illogique de prétendre que la pensée de Dieu fût liée dans la conscience à son existence, de la même façon que la pensée est liée à l'existence des choses finies. L'on oublierait que les choses finies sont transitoires et soumises au changement, c'est-à-dire que l'existence et la pensée de leur existence ne sont unies que transitoirement, que, par conséquent, leur union n'est pas éternelle, et qu'elles peuvent être séparées. Saint Anselme a donc eu raison de ne pas tenir compte de l'union de la pensée et de l'objet telle qu'elle a lieu dans les choses finies, et de représenter l'être parfait comme un être qui non-seulement existe dans la pensée subjective, mais objectivement.

Les objections qu'on dirige contre la preuve ontologique et la notion de l'être parfait, telle qu'elle a été déterminée par saint Anselme n'ont pas de valeur, car cette notion est dans l'esprit de tout homme de bonne foi, et c'est également à elle que toute philosophie est obligée de revenir.

Mais le vice de l'argumentation de saint Anselme, vice qui se retrouve dans Descartes, Spinoza et dans la théorie de la connaissance immédiate, consiste en ce que cette unité qu'on se représente comme l'être le plus parfait, ou, sous une forme subjective, comme le vrai savoir, est *présupposée*, c'est-à-dire, n'est considérée que dans son état immédiat et *en soi*. Cela fait qu'en face de cette identité abstraite on maintient la diffé-

rence des deux déterminations, c'est-à-dire qu'en face de l'infini on maintient la représentation et l'existence du fini, car le fini, comme nous l'avons déjà fait remarquer, est une existence objective qui n'est pas adéquate à sa fin, à son essence et à sa notion, et qui s'en distingue, et la pensée du fini est une pensée qui n'enveloppe pas l'existence. C'est là l'objection qu'on a dirigée depuis longtemps contre la preuve de saint Anselme. On fera disparaître cette objection et cette contradiction en montrant que le fini n'est pas le vrai, que ces deux déterminations, le fini et l'infini, considérées séparément sont incomplètes et n'ont pas de réalité, et que c'est dans leur identité qu'elles trouvent leur conciliation et leur réalité (1).

(1) Voici la pensée de Hegel dans ce paragraphe : 1° L'*objet* n'est qu'une nouvelle détermination de la notion, et le passage du sujet à l'objet n'est que le passage d'une détermination à l'autre, de l'état subjectif de la notion à son état objectif; 2° c'est sur ce passage que repose la preuve ontologique, car quand on dit que la notion de Dieu contient ou ne contient pas son existence, on ne veut, et on ne peut pas vouloir dire qu'elle contient ou ne contient pas l'*être*, puisque la notion *est*, et qu'outre qu'elle *est*, elle possède d'autres déterminations plus complexes et plus profondes, mais seulement qu'il y a, ou qu'il n'y a pas un objet qui lui correspond; c'est donc l'impuissance où l'on est de comprendre ce passage qui fait qu'on repousse la preuve ontologique; 3° cependant, ceux-là même qui admettent cette preuve n'en saisissent pas le sens véritable, car, au lieu de considérer la connexion de ces deux termes, ce passage de l'un à l'autre comme s'opérant au sein même de Dieu, et comme ayant son fondement

B.

L'OBJET.

§ CXCIV.

Les différences ont disparu dans l'objet, et elles se trouvent en lui à l'état d'indifférence. Par là l'objet est l'être immédiat. Il est de plus une totalité. Mais comme cette identité ne constitue que l'*être-en-soi* de ses moments, il est indifférent à l'égard de son unité immédiate, et il tombe ainsi dans les différences, dont chacune est une totalité. Dans l'objet se trouve, par conséquent, réalisée cette contradiction absolue de plusieurs existences (1) qui sont complétement dépendantes et indépendantes tout à la fois.

dans sa nature, ils le considèrent comme une opération contingente et subjective de la pensée finie. Par là ils annulent cette démonstration, qui n'a une valeur qu'autant qu'elle atteint et reproduit la réalité même de Dieu; et comme ils ne lient la pensée et l'être infini, et la pensée et l'être fini que par un lien extérieur et purement verbal, ils défigurent et mutilent l'infini lui-même. Mais si la notion de Dieu contient son existence objective, il ne faudrait pas se représenter Dieu comme résidant tout entier dans ces deux déterminations. Ni la notion subjective, ni l'objet, ni la logique elle-même n'épuisent la nature divine, laquelle trouve son unité et la plénitude de son existence dans l'esprit. Voy. vol. I[er], §§ XXXVI, L, LI, et son *Traité sur l'existence de Dieu*.

(1) C'est-à-dire, les différents objets. Voy. §§ suiv.

« Lorsqu'on se représente l'absolu comme objet, dit Hegel, et qu'on s'arrête à ce point de vue, sur lequel Fichte a surtout appelé l'attention dans ces derniers temps, on a le point de vue

REMARQUE.

Cette définition: *l'absolu est l'objet*, s'applique spécialement à la monade de Leibnitz qui est un ob-

de la superstition et de la frayeur servile. Sans doute Dieu est l'objet, et l'objet vis-à-vis duquel notre pensée et notre volonté particulière et subjective n'ont ni valeur ni vérité. Mais, en tant qu'objet absolu, Dieu n'est pas une puissance impénétrable et hostile au sujet, car il contient bien plutôt la subjectivité comme un moment essentiel de sa nature. C'est là ce qu'exprime la religion chrétienne, lorsqu'elle dit « que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et que tous les hommes soient heureux. » Pour que tous les hommes soient sauvés et qu'ils soient heureux, il faut qu'ils s'élèvent à la conscience de leur unité avec Dieu, et que Dieu cesse d'être pour eux un simple objet, et partant un objet de terreur. Ensuite, lorsque la religion chrétienne nous présente Dieu comme amour, et comme amour qui se révèle à l'homme par son Fils, lequel ne fait qu'un avec lui, et se révèle à l'homme sous la forme humaine *(als dieser einzelne Mensch)* en accomplissant ainsi sa délivrance, la religion chrétienne nous enseigne par là que l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité a été virtuellement vaincue, et que notre tâche consiste à travailler à cette délivrance, en renonçant à notre subjectivité immédiate (en dépouillant le vieil Adam), et à reconnaître Dieu comme principe vrai et essentiel de notre moi. Si la religion et le culte consistent à triompher de cette opposition du sujet et de l'objet, la science aussi, et la philosophie surtout, n'aura d'autre but que de surmonter cette opposition en s'appuyant sur la pensée. La tâche de la science consiste à faire que ce monde objectif ne nous soit pas étranger, ou à nous faire retrouver en lui, comme on dit, ce qui signifie aussi qu'elle consiste à ramener le monde objectif à la notion, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus intime en nous. Ces considérations montrent tout ce qu'il y a d'erroné dans cette manière d'envisager le sujet et l'objet comme formant une opposition inconciliable. Tous

jet doué de la faculté représentative, et de la faculté de se représenter l'univers. A l'égard de son unité simple toute différence n'est qu'un moment idéal, et qui ne subsiste pas par lui-même. Rien ne lui vient du dehors, elle est la notion entière (1), et il n'y a en elle d'autre différence que les degrés de ses développements. Il y a un nombre indéfini de monades dont chacune se suffit à elle-même et forme une existence indépendante. Mais, par la monade des monades et par l'harmonie préétablie, ces substances sont ramenées à un état de dépendance, et à une existence purement idéale. La philosophie de Leibnitz contient, par conséquent, la contradiction complétement développée (2).

les deux se nient et s'appellent réciproquement. La notion subjective devient objet par sa vertu propre et sans le secours d'un terme, d'une matière étrangère, et l'objet, à son tour, n'est pas un être fixe et immobile *(Starres und Processloses)*; mais son processus consiste à se reconnaître aussi comme sujet, ce qui amène son passage à la sphère de l'*Idée*. Celui à qui ces déterminations du sujet et de l'objet ne sont pas familières, et qui maintient leur opposition, celui-là verra ces déterminations abstraites (c'est-à-dire, le sujet sans l'objet, et réciproquement) lui glisser par les doigts, et il lui arrivera de dire, à son insu, le contraire de ce qu'il aura voulu dire. » (*Grande Encyclop.*, § CXCI.)

(1) *Der ganze Begriff*. C'est-à-dire, la notion avec toutes ses déterminations.

(2) L'*objet* n'est ni le tout et les parties, ni la cause et l'effet, ni la substance et les accidents; mais il sort de toutes ces déterminations qui ont été, pour ainsi dire, façonnées par la notion subjective (le jugement, le syllogisme, etc.). Il contient, par

a) Le mécanisme.

§ CXCV.

1° L'objet dans son état immédiat ne contient la

conséquent, ces déterminations à l'état simple et d'indifférence. Dans un objet, en effet (Dieu, l'âme, le soleil), la cause, la substance, l'individuel et le général se trouvent comme enveloppés et ramenés à l'unité, et si l'on prend une partie d'un objet, on n'aura pas la partie d'un tout, mais une totalité. L'on ne doit pas, par conséquent, se représenter l'objet comme un atome, parce que l'atome n'est pas une totalité, mais plutôt comme la *monade* de Leibnitz, parce que la monade est une unité qui renferme virtuellement l'univers, bien qu'à la manière dont l'a conçue Leibnitz elle ne soit qu'un tout indéterminé et composé par la réflexion extérieure.

Pour bien saisir cette théorie, il faut 1° se représenter l'objet en lui-même et indépendamment de son opposition avec la pensée, le moi (dans leurs déterminations logiques), qui n'existent pas encore ici, et qui doivent sortir de l'opposition de la notion subjective et de la notion objective. Ici la notion construit le monde objectif en y transportant tous les degrés précédents. 2° Il faut prendre le mot *objet* dans son acception la plus large, c'est-à-dire, comme constituant l'objectivité ou le monde objectif. On peut entendre l'objet de deux façons. L'objet apparaît, d'une part, comme un ensemble d'existences multiples et immédiates qui se posent devant la notion subjective ou le moi (ce moi=moi de l'idéalisme de Fichte), et dont le moi s'empare, qu'il s'assimile et qu'il annule, pour se donner la conscience de lui-même et de sa valeur absolue. Dans ce sens, l'objet n'existe que pour le moi, et il n'a de raison d'être que comme un champ sur lequel le moi exerce son activité. D'un autre côté, l'objet apparaît comme un être qui existe en et pour soi, et où il n'y a ni limite ni opposition. C'est dans ce sens qu'on appelle objectifs la vérité, les chefs-d'œuvre de l'art, etc., parce qu'on les considère comme placés dans un état de liberté et comme échappant à toute con-

notion qu'*en soi*, et celle-ci demeure d'abord en tant que notion subjective, hors de lui, et toute détermi-

dition subjective et contingente. Et bien que la vérité et les principes fassent leur apparition dans la conscience, et qu'ils lui appartiennent, on les appelle cependant objectifs, en ce qu'on les considère dans leur existence absolue; et la connaissance ne consiste ici qu'à saisir l'objet tel qu'il est en et pour soi, et en éloignant tout élément arbitraire et contingent qui puisse altérer l'immutabilité et la nécessité de sa nature. — Mais d'abord il est aisé de voir que ces deux manières de concevoir l'objet dans ses rapports avec le sujet, s'appellent réciproquement l'une l'autre; ce qui veut dire que, prises séparément, elles sont exclusives et fausses toutes les deux. Car ce moi qui s'empare de l'objet et qui se l'assimile, ne peut s'en emparer et se l'assimiler qu'autant qu'il est lié à l'objet par un lien intime et par une communauté de nature. Et, d'un autre côté, cet objet qui apparaît dans la conscience, n'y apparait que parce que la conscience est, pour ainsi dire, sa demeure naturelle, et qui est faite pour la recevoir. En outre, la pensée est à la fois un principe subjectif et objectif. Et telles sont aussi la notion et la vérité. Ces lois absolues et objectives qui viennent se poser devant le moi sont, en tant que pensées, des pensées, et elles ne sont que des pensées. Et si la vérité est l'*identité de la notion et de son objet*, la vérité est, comme la pensée, l'unité du monde subjectif et du monde objectif. Cette unité, nous la verrons se produire comme *Idée*. Par conséquent, il ne faut pas se représenter l'objet comme un terme extérieur au sujet, ou qui ne lui serait qu'accidentellement uni, mais comme un terme qui forme avec le sujet une unité indissoluble, de telle façon qu'en se développant l'objet développe, en les combinant avec ses propres déterminations, les déterminations du sujet. Seulement ici on n'a que l'objet ou la notion objective à l'état immédiat, et telle qu'elle est sortie du mouvement de la notion subjective; de sorte que l'objet n'a pas encore posé ses déterminations, et partant, la notion subjective elle-même ne s'est pas encore objectivée.

nabilité est posée en lui comme un élément qui lui est extérieur (1). Par conséquent l'objet est l'unité d'éléments différents, mais une unité collective, un agrégat, et son action ne constitue qu'un rapport extérieur. C'est le *mécanisme formel.* Dans ce rapport et dans cette dépendance réciproque, les objets conservent en même temps leur indépendance; ils s'opposent *extérieurement* une résistance.

REMARQUE.

De même que le choc et l'impulsion ne sont que des rapports mécaniques, de même nous ne connaissons que mécaniquement et de mémoire, lorsque les mots n'ont pas de sens pour nous, et qu'ils demeurent, pour ainsi dire, en dehors de la pensée et de la représentation qu'ils expriment. En ce cas, les mots sont comme extérieurs les uns aux autres, et ils forment une série de phénomènes sans signification et sans valeur. L'action, la piété, etc., sont aussi des faits mécaniques lorsqu'elles n'ont d'autre fondement que les formes du cérémonial et un sentiment irréfléchi, et l'homme, qui ne met pas sa pensée et sa vo-

(1) C'est-à-dire que l'objet, à son point de départ, ou dans son état immédiat, ne contient que virtuellement les déterminations de la notion, ses propres déterminations ainsi que les déterminations de la notion subjective. Et ainsi ici le monde objectif n'est qu'un agrégat, un ensemble d'objets liés d'une manière extérieure. — Voy., pour la déduction de ces termes, § CXCIX.

lonté dans ses actions, leur demeure en quelque sorte étranger (1).

(1) « Le *mécanisme* (*Der Mechanismus*, c'est-à-dire ce moment de la notion qui embrasse les rapports mécaniques absolns), dit Hegel, en tant que première forme de l'objectivité, est aussi cette catégorie qui se présente à la réflexion dans la considération du monde objectif, et à laquelle la réflexion s'arrête bien souvent. Mais ce n'est là qu'un point de vue superficiel et extérieur, qui est insuffisant dans la connaissance de la nature, et plus encore dans celle de l'esprit. Dans la nature, les rapports mécaniques sont les rapports les plus abstraits, et ils ne s'appliquent qu'à la matière élémentaire, et qui n'est pas encore développée *(unaufgeschlossenen)*, tandis que les phénomènes physiqnes proprement dits, tels que les phénomènes de la lumière, de la chaleur, du magnétisme, de l'électricité, etc., ne sont plus de simples phénomènes mécaniques, comme la pression, le choc, la séparation des parties, etc. Et l'application de cette catégorie dans la sphère de la nature organique est bien moins légitime encore, lorsqu'il s'agit de déterminer les caractéres spécifiques de l'être organique, et particulièrement la nutrition et la croissance des plantes, et la sensibilité animale... Pour ce qui concerne le monde spirituel, ici aussi on abuse de cette catégorie, ainsi que cela a lieu, par exemple, lorsqu'on dit que l'homme *se compose* d'âme et de corps, et qu'on considère l'âme et le corps comme unis par un lien purement extérieur, ou bien lorsqu'on se représente l'âme comme un assemblage de forces et de facultés indépendantes et placées l'nne à côté de l'autre. Mais si l'on doit repousser ce point de vue lorsqu'il s'attribue une valeur absolue et qu'il prétend remplacer la connaissance suivant la notion *(begreifendes Erkennen)*, on doit, d'nn autre côté, lui faire sa part, en tant qu'il forme une catégorie logique universelle, laquelle n'est pas, par cela même, renfermée dans cette sphère de la natnre d'où elle a tiré son nom, c'est-à-dire dans la Mécanique. C'est ce dont on pourra s'assurer si l'on porte son attention sur les autres parties de la science de la nature, la physiologie, par exemple. Car

§ CXCVI.

Cette dépendance qui fait qu'un objet subit l'action d'un autre objet, n'existe que parce que l'objet est indépendant (voy. § précéd.), et, comme la notion est posée dans l'objet, l'une de ces deux déterminations n'est pas supprimée par l'autre, mais l'objet, en se niant, en niant sa dépendance, rentre en

on pourra y constater des phénomènes mécaniques. Seulement, dans ces sphères, l'élément mécanique n'est plus l'élément caractéristique et essentiel, mais il ne remplit qu'une fonction subordonnée. Et c'est ici que vient se placer cette remarque que, lorsque dans la nature l'action normale des plus hautes fonctions, des fonctions organiques, par exemple, est troublée, l'élément mécanique, qui occupait une place subordonnée, redevient prédominant. Ainsi, par exemple, celui qui souffre de faiblesse d'estomac éprouve une pression dans cet organe, après avoir pris de la nourriture, même en petite quantité, tandis que ce phénomène ne se produit pas chez celui dont l'estomac est dans son état normal. C'est à la même cause qu'il faut attribuer cette pesanteur qu'on éprouve dans les membres, lorsque le corps est dans un état maladif. Dans le domaine de l'esprit, cette catégorie joue aussi son rôle, bien qu'un rôle subordonné. C'est ainsi qu'on appelle, et avec raison, mécanique, la mémoire et d'autres opérations, telles que lire, écrire, chanter, etc. Pour ce qui concerne la mémoire, l'élément mécanique appartient à sa nature; et c'est là une circonstance que la pédagogie moderne, dans son zèle mal entendu pour l'intelligence, a négligée, et qui a souvent eu des conséquences fâcheuses dans l'éducation de la jeunesse. Ce qui constitue le caractère mécanique de la mémoire, c'est qu'elle saisit les signes, les sons, etc., dans leur rapport purement extérieur, et elle les reproduit dans le même rapport, et habitue ainsi l'esprit à ne point porter son attention sur la signification et les rapports internes des choses. »

lui-même et acquiert ainsi son indépendance. Cela amène une unité négative, un centre, un sujet (1) par lequel un objet se dirige vers un autre objet, et se met en rapport avec lui. Mais cet objet a aussi un centre, et c'est par son centre qu'il se met en rapport avec le premier, ce qui veut dire qu'il a lui aussi son centre hors de lui. C'est là le *mécanisme différencié* (2). La chute, les tendances, l'instinct et le désir de la société, etc., fournissent des exemples de ce rapport.

§ CXCVII.

Le développement de ce rapport forme un syllogisme, ou la négation immanente d'un objet, en tant que centre individuel(centre abstrait) (3), est mise en rapport avec l'autre extrême, c'est-à-dire avec les objets dépendants par un moyen qui réunit en lui et les centres et la dépendance des objets, c'est-à-dire les centres *relatifs*. C'est là le *mécanisme absolu*.

(1) *Centralität, Subjectivität*. Le centre est, en effet, l'élément subjectif de l'objet.

(2) *Differenter Mechanismus*. Au mécanisme *formel*, où les objets ne sont liés que par un rapport extérieur et indéterminé, succèdent un rapport et des différences intérieurs et plus déterminés. Chaque objet a un centre et est lié aux autres objets par un rapport de centre à centre. Le centre différencie les objets. Voy. plus bas.

(3) *Die immanente Negativität, als centrale Einzelnheit eines Objekts (abstraktes Centrum)*. *Négatif*, parce qu'en tant que centre individuel, il exclut tout autre centre; *abstrait*, parce qu'il n'est pas le centre absolu.

§ CXCVIII.

Le syllogisme E — B — A renferme deux autres syllogismes. L'imparfaite individualité des objets dépendants, tels qu'ils existent dans le mécanisme formel, constitue une manière d'être générale et extérieure, laquelle consiste précisément dans cette dépendance qui est commune à tous ces objets. Ceux-ci forment, par conséquent, des moyens entre le centre absolu et le centre relatif, ce qui donne la figure A — E — B. C'est, en effet, cette dépendance qui fait que ces deux centres sont séparés, qu'ils forment les deux extrêmes, et qu'ils sont, en même temps, en rapport. De même, le *centre absolu*, l'élément universel et substantiel (la pesanteur qui demeure identique à elle-même, par exemple), qui, en tant que négation absolue des autres centres, contient l'individualité (1), est le moyen terme qui unit le *centre relatif*, et les objets dans leur état de dépendance (2), ce qui donne la figure B — A — E; et il les unit de telle manière que par son

(1) *Die reine Negativität eben so die Einzelnheit in sich schliesst.* Le centre absolu est la *négativité pure*, en ce qu'il nie les centres relatifs en les enveloppant dans son unité, et il est par cela même l'individualité.

(2) *Welche die Centralität und Unselbsständigkeit der Objekte in sich vereinigt, relatives Centrum.* C'est-à-dire, que le centre absolu est le moyen terme entre les centres relatifs et ce rapport purement mécanique qui fait la dépendance indéterminée des objets, et qui constitue le premier moment dans la sphère du *mécanisme*.

individualité immanente il sépare les extrêmes, comme par son universalité il les maintient dans un rapport identique et les ramène à l'unité.

REMARQUE.

Comme le système solaire, l'Etat repose sur un système de trois syllogismes : 1° l'*individu*, la personne rentre par l'intermédiaire du *particulier* (ses besoins physiques et spirituels, qui en se développant donnent naissance aux associations partielles des citoyens) dans le *général* (la société, le droit, la loi, le gouvernement) ; 2° c'est la volonté, l'activité des individus qui devient moyen terme parce que c'est l'individu qui satisfait aux besoins qui se produisent dans la société, dans la loi, etc. ; mais 3° c'est le général (l'Etat, le gouvernement, la loi) qui forme le moyen terme substantiel où les individus et leurs besoins trouvent leur satisfaction et leur parfaite réalisation. Ainsi chacune de ces trois déterminations est tour à tour moyen et extrême, chacune d'elles se maintient et se conserve dans l'autre, et dans la conclusion, elle ne fait que rentrer dans son unité. Ce n'est que par la fusion de ces trois termes et par leur combinaison dans les trois syllogismes qu'un tout possède sa complète organisation.

§ CXCIX.

L'existence immédiate que les objets trouvent dans le mécanisme absolu contient une négation, parce

que leur indépendance n'existe que par l'intermédiaire de leur rapport, et, par conséquent, de leur dépendance réciproque. D'où il suit, que l'existence d'un objet doit être posée comme différant de l'existence d'un autre objet (1).

(1) La notion subjective, en posant l'identité et la nécessité, ainsi que la totalité de ses moments, a cessé d'être notion subjective et elle est devenue l'objet. Le langage ordinaire emploie ce mot pour exprimer, en quelque sorte, toutes choses. Ainsi, l'*être pur* est un objet; la *réalité*, la *substance*, etc., sont aussi des objets. Mais la conscience irréfléchie a des représentations, et elle n'a pas la notion des choses; et c'est précisément parce qu'elle n'a que des représentations qu'elle confond les notions, et qu'en confondant les notions elle emploie indifféremment le même terme pour désigner des choses différentes. L'*être*, la *substance*, la *cause*, etc., sont des objets, en ce sens qu'ils sont enveloppés dans l'objet; car l'objet *est*, il a une *substance*, une *réalité*, etc.; mais ni l'être en tant qu'être, ni la substance en tant que substance, etc., ne sont l'objet, et ils ne sont des objets que dans l'objet, et après avoir traversé la sphère de la notion subjective ou du sujet. Et ainsi, la chose et les propriétés, le tout et les parties, la substance et les accidents n'ont plus de sens ici, ou, ce qui revient au même, ils se trouvent concentrés dans l'objet. A proprement parler, l'objet n'a ni propriétés ni accidents, parce que les propriétés et les accidents sont séparables de la *chose* et de la *substance*, tandis que dans l'objet ses déterminations particulières se sont réfléchies dans la totalité de l'objet, ou, si l'on veut, elles sont l'objet entier lui-même. On pourrait se représenter l'objet comme un tout composé de parties. Seulement les différences de l'objet ne sont pas de simples parties, mais des totalités, c'est-à-dire, elles sont elles-mêmes des objets. La monade de Leibnitz est, comme on l'a déjà fait remarquer, ce qui approche le plus de la notion de l'objet, en ce qu'elle est une unité qui représente l'univers. Mais par cela même qu'elle n'est qu' une unité qui exclut tout autre

b) Le chimisme.

§ CC.

L'objet qui diffère d'un autre objet possède une

unité, et qui se concentre exclusivement dans son existence subjective, la monade n'est qu'un produit de la réflexion extérieure, c'est-à-dire, de la réflexion qui demeure extérieure à la chose, et qui y demeure extérieure parce qu'elle ne se fait pas, si l'on peut ainsi dire, avec la chose même, et qu'elle combine et réunit au hasard les éléments dont la chose se compose. Cependant, si l'on considère que les représentations de la monade sont les représentations des objets, et que, par conséquent, ses représentations sont posées en elle par d'autres objets, et que, d'un autre côté, la monade a la faculté de s'agréger avec d'autres objets, on verra qu'elle n'est pas cette unité qui exclut toute autre unité, comme l'a représentée Leibnitz; et en la concevant ainsi, on aura une notion plus exacte de l'objet. — Maintenant, l'objet n'est d'abord que l'objet, c'est-à-dire, l'objet à l'état immédiat et indéterminé. Mais, par indéterminé, il ne faut point entendre une indétermination absolue, une telle indétermination ne se trouvant pas même dans l'être pur qui passe dans le non-être. L'objet n'est, par conséquent, indéterminé que parce qu'il est une totalité dont les parties sont dans un état d'indifférence et d'indétermination. Or, les parties de l'objet sont essentiellement des objets. Car le sujet lui-même s'est ici absorbé dans l'objet, et il n'est qu'un objet. C'est, en quelque sorte, le moi qui est devenu à lui-même son propre objet, et qui l'est devenu avec toutes ses déterminations, ses facultés et ses rapports. Mais ce n'est là qu'un exemple, car le moi, ou les déterminations logiques du moi appartiennent surtout à la sphère de l'idée; et ce qu'on a ici, c'est la notion de l'objet, et c'est cette notion qu'il faut s'attacher à saisir. — Ainsi donc, on a une totalité, ou un ensemble d'objets, le monde objectif, dont l'indétermination vient de ce que les objets sont ici à l'état immédiat, et partant dans un état d'in-

déterminabilité propre qui constitue sa nature et son existence. Mais comme la totalité de la notion se

différence réciproque. Cette indifférence vient elle-même de ce que, n'étant pas médiatisés, les objets ne possèdent pas encore cette unité négative, ce retour sur eux-mêmes qui les spécifie et les individualise. Cela fait qu'ils peuvent être indifféremment unis ou séparés, et qu'ils sont aptes à entrer dans tout rapport, dans toute combinaison et dans tout arrangement. C'est là le moment de la possibilité qui se reproduit ici comme indifférence des objets, ou comme une possibilité qu'ont les objets de devenir d'autres objets et tous les objets. Cependant, cette indifférence et cette indétermination dont chaque objet est marqué, fait que chaque objet a sa détermination hors de lui et dans un autre objet, ce qui veut dire qu'un objet n'est lui-même qu'en étant autre que lui-même et par un autre objet, ou, ce qui revient au même, que les objets ne sont tels et ne se maintiennent qu'en se repoussant eux-mêmes et qu'en se repoussant l'un l'autre. Cette contradiction amène une action réciproque et un rapport identique des objets, la *participation (Mittheilung)* par laquelle les objets se mettent en communication sans se transformer (*ohne übergehen in Entgegengesetzte*; sans passer dans leur contraire). C'est là le rapport ou le *processus mécanique* du monde objectif. La participation est cet élément, cette forme universelle où les objets viennent d'abord coïncider, et qui les pénètre sans les désagréger. Comme exemples de cet élément, on peut citer dans la sphère de l'esprit les lois, les mœurs, les doctrines, et dans la sphère de la nature les mouvements, la chaleur, le magnétisme, etc. Les lois, les mœurs, etc., sont cet élément universel auquel les individus participent, où ils viennent se mettre en rapport, et qui les pénètre à leur insu. Le mouvement, la chaleur, etc., jouent un rôle semblable dans la nature. Ce sont des agents impondérables qui pénètrent les corps et où les corps viennent se rencontrer. Cette participation des objets (au mouvement, par exemple) suppose 1° l'élément ou l'objet *général* auquel ils participent et qu'ils se partagent, et partant la *particula-*

trouve posée en lui, il contient l'opposition de cette totalité et de la déterminabilité qui constitue son

risation de cet objet dans les objets, et enfin l'*individualisation* de ce même élément dans les objets; 2° un rapport d'action et de réaction, c'est-à-dire l'action de l'objet général sur les objets particuliers, et la réaction de ces derniers sur lui, ou bien l'action réciproque des objets particuliers par l'intermédiaire de l'objet général: et enfin, 3° une égalité d'action et de réaction, égalité qui amène la cessation de l'action, et partant le *repos*. Ce sont là les trois moments ou les trois termes du syllogisme du processus mécanique. Au fond, c'est un seul et même mouvement, une seule et même notion qui revêt ces formes diverses et qui se réalise en se répandant, si l'on peut dire ainsi, dans les objets. L'universel, en agissant sur le particulier, le détermine, mais il se particularise et il est déterminé à son tour, et le particulier, en agissant sur l'individuel, amène le même rapport, ce qui fait que l'individuel est l'universel et l'universel l'individuel, etc., ou que l'objet qui subit l'action, en réagissant, place dans l'autre objet sa propre détermination, et il est l'autre objet, de même que celui-ci, en agissant sur lui, y transportait ses déterminations et était ce même objet. Et ainsi, si les mœurs agissent sur les individus et font les individus, ceux-ci, à leur tour, réagissent sur les mœurs et font les mœurs; et si la chaleur agit sur les corps, ceux-ci réagissent sur elle et la modifient. Cependant, l'objet qui a exercé et subi l'action n'est plus l'objet immédiat et indéterminé, mais l'objet médiat et déterminé. Dans cet état, il est à la fois dépendant et indépendant. Il est dépendant, parce qu'il est toujours ouvert à l'action d'un autre objet; il est indépendant, parce que la réaction produit en lui un retour sur lui-même, retour par lequel il se pose comme individualité vraiment objective, comme individualité qui résiste à un autre objet et qui s'en approprie l'action. C'est là ce que Hegel appelle la contradiction complétement développée (§ cxciv), parce qu'elle n'est plus la simple contradiction du *positif* et du *négatif*, de la *cause* et de l'*effet*, etc., mais la contradiction qui

existence. Il fait, par conséquent, effort pour suppri-

atteint l'objet tout entier, et qui fait que l'objet est lui-même et tous les objets à la fois. Ce mouvement réfléchi de l'objet sur lui-même, c'est le *centre*. Le mécanisme absolu est le mécanisme des centres. Chaque objet a un centre, et c'est le centre qui fait de lui un objet véritable. Mais, par cela même que les objets sont par un côté dépendants et indéterminés, leur centre n'est qu'un centre contingent et relatif, et qui, partant, suppose un centre absolu, ou, pour mieux dire, leur centre est plutôt une tendance vers le centre qu'un centre véritable; et cette tendance, c'est le centre absolu qui la leur communique, le centre absolu qui est leur essence immanente, et dont ils ne sont qu'accidentellement séparés. Ainsi, l'on a des objets dépendants, contingents et indéterminés, et le centre absolu. Mais le centre absolu n'est tel que parce qu'il est une unité négative, c'est-à-dire que parce qu'il y a des objets qui lui sont extérieurs, dont il est le centre, et dans lesquels il se détermine, ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il n'est centre absolu que parce qu'il y a des centres particuliers dans lesquels il se partage, et dont il fait l'unité. Ainsi, la centralité absolue n'est, en réalité, ni le centre absolu, ni le centre particulier, etc., mais un syllogisme dont les termes sont les objets dépendants et indéterminés, les centres particuliers et le centre absolu; ces trois termes forment trois syllogismes dans lesquels chaque terme remplit, tour à tour, la fonction de moyen et d'extrême. Le centre absolu — l'individu ou le corps central — réunit d'abord les individus dépendants et les centres particuliers (l'État comme moyen terme entre les individus et les associations, corporations, etc.); mais le centre particulier est, à son tour, moyen entre les individus et le centre absolu (les associations comme moyen terme entre l'individu et l'État, la terre comme moyen terme entre le corps central et les corps placés à sa surface); enfin, les individus ou les centres individuels (les individus qui composent une association, les corps placés à la surface de la terre), forment comme l'élément, la manière d'être extérieure du centre particulier, et, par leurs propriétés, leur ac-

mer cette déterminabilité, et élever par là son existence jusqu'à la notion (1).

§ CCI.

Cet effort constitue le processus chimique dont le produit est l'existence neutre de ses extrêmes qui se trouvent à l'état de tension (2), et qui ne sont que ce même produit dans sa forme immédiate (3). La notion,

tivité, leurs attractions et leurs répulsions, ils rattachent le centre particulier au centre absolu. Par là la centralité se trouve complétement développée. Chaque objet a un centre, et non-seulement il a un centre, mais il est lui-même centre, et comme tel il contient en lui la totalité de la notion du centre, ce qui produit en lui une tendance, un effort qui le pousse, non vers un centre, mais à se poser comme centre de tous les objets, ou comme centre absolu, qui le pousse, en un mot, à s'unir et à s'identifier avec tous les objets. L'objet se trouve ainsi *essentiellement différencié*, c'est-à-dire il n'est lui-même qu'en étant essentiellement autre que lui-même, et son indépendance n'est plus qu'un moment abstrait qu'il doit faire disparaître. Par conséquent, la centralité est ici devenue un rapport d'objets placés dans un état réciproque de négation et de tension, et le *mécanisme* a par là disparu dans le *chimisme*.

(1) *Und sein Daseyn dem Begriffe gleich zu machen*. C'est-à-dire, l'objet chimique fait effort pour s'identifier à l'autre objet, et atteindre ainsi à l'unité de leur notion.

(2) *Das Neutrale seiner gespannten Extreme*. Le résultat de la combinaison des objets chimiques est un produit neutre.

(3) *An sich*. C'est-à-dire, le produit existe virtuellement dans les objets qui sont à l'état de tension. « Le chimisme, dit Hegel (*Grande Encyclop.*, § cc), est une catégorie de l'objectivité, qu'on réunit ordinairement au mécanisme, pour l'opposer, sous la dénomination générale de *rapports mécaniques*, aux rapports de fi-

l'universel concret rentre par l'intermédiaire des différents objets (*le particulier*) dans *l'individuel* (*le produit*), et dans le produit il ne fait que rentrer en lui-même. Dans ce processus se retrouvent aussi les autres syllogismes. L'individualité et l'universel concret sont des moyens termes, l'une comme activité qui joint les extrêmes, l'autre comme essence des extrêmes qui arrive à l'existence dans le produit.

§ CCII.

Le chimisme présuppose, en tant que rapport réfléchi des objets, à côté de la différence de leur na-

nalité. Ce que le mécanisme et le chimisme ont de commun, c'est qu'en eux la notion n'existe qu'*en soi*, tandis qu'elle existe *pour soi* dans le *but*. Mais ils se distinguent cependant d'une manière spéciale en ce que, dans le premier, l'objet est d'abord indifférent à tout rapport, tandis que l'objet chimique est essentiellement en rapport avec un autre objet. A mesure que l'objet mécanique se développe, il se produit, il est vrai, chez lui, des rapports; mais les rapports réciproques des objets mécaniques ne sont d'abord que des rapports extérieurs, ce qui fait que ces objets apparaissent, dans leur rapport, comme indépendants. C'est ainsi, par exemple, que les corps célestes qui forment notre système solaire sont liés par des rapports de mouvement. Mais le mouvement, en tant qu'unité du temps et de l'espace, ne forme qu'un rapport extérieur et abstrait, et les corps célestes apparaissent comme des objets qui demeureraient ce qu'ils sont, lors même que ces rapports viendraient à cesser. Le rapport chimique se comporte tout autrement. Les objets chimiques ne sont ce qu'ils sont que par leur différence (c'est-à-dire, parce qu'ils sont différenciés, ou différents d'eux-mêmes), et par cette tendance absolue qui les porte à se combiner et à s'identifier.

ture, leur indépendance immédiate. Le processus chimique n'est que le passage (1) d'une forme à l'autre, passage où ces formes demeurent encore extérieures à elles-mêmes. Dans le produit neutre, les propriétés déterminées qui différencient les extrêmes sont supprimées. Ce produit est bien conforme à la notion. Mais comme le principe actif de la différenciation qui existe en lui n'y est pas revenu à une forme immédiate, les extrêmes peuvent être séparés dans le produit neutre (2). Cependant ce processus chimique qui sépare et différencie de nouveau les extrêmes réunis dans le produit neutre, et qui replace les objets dans leur état d'indifférence et de tension, n'est plus le premier processus qui a formé ce produit (3).

§ CCIII.

L'extériorité de ces deux processus, c'est-à-dire la

(1) *Das Herüber-und-Hinübergehen.* Littéralement, *le rester en deçà et l'aller au delà;* ce qui veut dire que les objets chimiques n'atteignent pas à l'unité de la notion. Ils restent en deçà lorsqu'ils sont à l'état de tension, et ils vont au delà dans le produit neutre. Et c'est là aussi ce qui fait qu'ils demeurent extérieurs à eux-mêmes, car tel est l'état d'un objet qui n'atteint pas à l'unité à laquelle il aspire.

(2) C'est-à-dire, que le produit neutre est bien conforme à la notion, en ce sens qu'il est l'unité des extrêmes; mais comme cette unité est une unité neutre, c'est-à-dire une unité dans laquelle ne se retrouve pas sous une forme immédiate, mais plus concrète, le principe actif qui différencie les extrêmes, ceux-ci peuvent être séparés.

(3) C'est-à-dire que les extrêmes qui ont été séparés ne sont

réduction des éléments différents à un produit neutre, et le retour de la différenciation des éléments indifférents, ou du produit neutre, différenciation où apparaît l'indépendance réciproque de ces éléments, cette extériorité montre la finité de ces éléments dans le produit où ils se sont absorbés (1). Mais d'un autre côté, ce processus montre aussi que l'état immédiat présupposé des objets n'a pas de réalité (2). Par cette négation de l'état immédiat et extérieur des objets, où elle avait, pour ainsi dire, disparu, la notion se pose comme notion *libre* et *pour soi*, c'est-à-dire comme *but* (3).

plus ce qu'ils étaient avant d'avoir été réunis dans le produit neutre.

(1) Ces deux formes ou ces deux processus sont finis, le premier parce qu'il n'aboutit qu'à un produit neutre, et le second parce que les deux extrêmes y sont de nouveau séparés.

(2) C'est-à-dire que, d'un autre côté, ce processus montre que les extrêmes à l'état immédiat, ou de tension, n'ont qu'une réalité imparfaite. *Als eine nichtige darstellt. Il* (ce processus) *montre* (l'objet) *comme un non-être*. C'est une des expressions hégéliennes pour désigner l'insuffisance et la finité d'un moment de la notion.

(3) Il ne faut pas perdre de vue que la notion va en se concentrant de plus en plus en elle-même, pour atteindre à l'unité et à la simplicité de son existence. Le mécanisme, le chimisme et la téléologie sont les trois derniers degrés qui préparent et amènent cet état. Dans le mécanisme, la notion s'élève jusqu'au centre, et par le développement de la centralité elle produit dans l'objet cette différence et cette tension qui constituent le chimisme. Le processus chimique, en développant et en réalisant cette tension, élève la notion à la finalité. Le point de départ

c) Téléologie.

§ CCIV.

Le but est la notion qui est *pour soi*, la notion qui

— la présupposition — du chimisme consiste, comme on l'a vu § ccx, dans la présence d'objets immédiats, distincts et en même temps virtuellement identiques. Cette identité virtuelle ou cette tension suppose un principe commun, qui est les deux objets sans être aucun d'eux en particulier; c'est-à-dire, elle suppose un principe neutre, mais un principe qu'ici n'est qu'un principe abstrait ou la possibilité de leur unité. Telle est, par exemple, l'eau dans la nature, les signes en général, et plus particulièrement le langage dans les choses de l'esprit, autant que cette catégorie trouve son application dans l'esprit. Avec cette réserve, le rapport des sexes, l'amour, l'amitié rentrent aussi dans cette catégorie. Lorsque ce principe agit sur les objets chimiques, leur unité virtuelle se réalise, passe de la possibilité à l'acte; mais, par cela même, l'état de tension où ils se trouvaient est annulé. Ce qui sort, par conséquent, de ce premier degré du processus chimique, est un produit neutre, c'est-à-dire un produit où les extrêmes ne sont plus des objets distincts, et où ils ont perdu avec leur tension les propriétés qu'ils possédaient, mais où ils gardent cependant leur aptitude à revenir à leur état d'indépendance et de tension. Cela fait que ce produit est une unité formelle, et non une unité qui contient et exprime l'unité de la notion. Ce qui fait, en d'autres termes, l'imperfection et la finité du produit neutre, c'est que son activité est neutralisée, c'est-à-dire que cette unité négative, ou cette activité du principe, qui a amené la combinaison des extrêmes, a cessé d'agir et n'existe plus dans ce produit, de telle sorte que le processus chimique se trouve arrêté dans le produit neutre, et que celui-ci ne saurait le continuer ou le recommencer. Cependant, par cela même que le produit neutre n'est pas la vraie et complète unité, cette unité, c'est-à-dire le principe commun et identique des extrêmes, est séparé de

est parvenue à sa libre existence par la négation de l'objectivité immédiate. Le but est d'abord déterminé comme but subjectif, parce que cette négation n'est d'abord qu'une négation abstraite (1), ce qui fait qu'ici le but se trouve encore posé en face du monde objectif. Or le but subjectif n'est pas seulement in-

lui, et il lui est extérieur. Mais, d'un autre côté, tout en formant une existence distincte, ce principe a un rapport avec lui, puisque c'est ce principe qui a rapproché les extrêmes, et qui les a unis dans le produit neutre. Or, l'action qu'exerce maintenant ce principe sur les objets est une action opposée à celle qu'il y exerçait d'abord. Là, il les unissait, ici, il les sépare de nouveau, et il les sépare pour les replacer d'abord dans leur état d'indépendance et de tension. Cependant, les objets qui sortent de leur état neutre pour revenir à leur liberté ne sont plus les objets tels qu'ils existaient primitivement, mais des objets qui se sont unis à d'autres objets, et qui s'en séparent pour former des combinaisons nouvelles. Ce qui se trouve posé au fond de ce processus, de ce mouvement de composition, de décomposition et de recomposition, c'est l'objectivité absolue, ou l'unité de la notion dans sa forme objective. L'objet s'unit à tous les objets, et cette union repose sur l'unité de la notion qui, en partant de l'identité abstraite et possible des objets (état de tension), réalise d'abord cette identité dans le produit neutre, et qui, en supprimant le produit neutre, réalise l'objectivité absolue. Cette identification et cette fusion des objets a pour résultat d'y supprimer toute extériorité, et de faire qu'il n'y ait plus d'objet étranger et extérieur à un autre objet. Or, la notion qui est arrivée à ce degré, c'est-à-dire qui a soumis tous les objets à sa force et son activité absolue, c'est le *but*. J'ajouterai qu'ici aussi la notion se développe à travers trois syllogismes, dont les termes sont les objets à l'état de tension et le principe actif qui les unit.

(1) C'est-à-dire, qu'elle n'est pas la négation de la négation qui a lieu par la réalisation du but.

complet à l'égard de la totalité de la notion, mais à l'égard du but lui-même, puisqu'il se produit comme ayant supprimé en lui toute détermination, et que, par conséquent, ce monde objectif qui a été présupposé n'est vis-à-vis de lui qu'une existence idéale et sans réalité (1). Ainsi, le but contient la contradiction de son identité et de la négation qui est posée en lui; et à ce titre il est l'activité qui supprime et nie son contraire, et qui le rend par là identique à lui. C'est là la *réalisation du but* (2). En se réalisant, le but sort de son état subjectif, et s'objective. De cette manière il annule la différence de ces deux moments, et il opère leur conciliation dans son unité.

REMARQUE.

L'on a bien fait d'appeler la notion du but *notion de la raison*, par opposition au général abstrait de l'entendement, qui est en rapport avec le particulier, sans le contenir.

La distinction entre le but, en tant que *cause finale*, et la *cause purement efficiente*, est de la plus

(1) C'est-à-dire, que le but subjectif est incomplet, non-seulement parce qu'il n'est pas la totalité de la notion du but, qui embrasse à la fois le but subjectif et le but objectif, mais parce qu'il est un but abstrait et indéterminé, un but qui demeure étranger à l'objet, lequel apparaît vis-à-vis de lui comme une existence idéale et sans réalité *(an sich nichtige)*, c'est-à-dire, comme une existence que le but subjectif considère comme ne le concernant pas et comme n'étant pas pour lui.

(2) *Das Realisiren des Zwecks.*

haute importance. La cause efficiente rentre dans la sphère de la nécessité aveugle et qui n'est pas encore développée; elle apparaît comme passant dans un terme étranger et comme perdant, en se réalisant, sa nature primitive; la cause efficiente n'est cause dans son effet, et ne revient sur elle-même que virtuellement, ou pour nous. (1) La cause finale, au contraire, est posée comme contenant elle-même sa détermination ou son effet, effet qui dans la cause efficiente apparaît comme un terme étranger; ce qui fait qu'en agissant, la cause finale ne sort pas d'elle-même, mais elle se développe au dedans d'elle-même, et qu'elle est à la fin ce qu'elle était au commencement et dans son état primitif. C'est là la vraie cause première. Le but ne peut être saisi que par la pensée spéculative. Car c'est la notion qui, dans l'identité et l'idéalité de ses déterminations, contient le jugement (2), ou la négation, et l'opposition, ainsi que l'unité du subjectif et de l'objectif.

On ne doit pas concevoir le but sous la forme qu'il revêt dans la conscience, c'est-à-dire sous la forme d'une représentation (3). Kant, en mettant en lumière la notion de la conformité interne des choses

(1) Voy., pour le sens de ces expressions, p. 181, note II.

(2) Ce mot doit être entendu dans le sens déterminé plus haut, §§ CLXVI et suiv.

(3) C'est-à-dire que c'est la notion même du but qu'il faut saisir.

avec leur but (1), a appelé l'attention sur la nature intime de l'idée, et surtout de l'idée de la vie (2). La notion qu'Aristote se fait de la vie contient déjà cette appropriation interne des choses à leur but, et elle est bien supérieure à la finalité des modernes, qui n'est qu'une détermination extérieure et finie.

Les besoins, les désirs offrent les exemples les plus simples du but. Ce sont, en effet, des contradictions qui existent dans le sujet vivant, et qui sont *senties* par lui. Mais ils possèdent en même temps une activité à l'aide de laquelle ils font disparaître cette contradiction. C'est là ce qu'opère la *satisfaction du besoin*, qui amène l'accord du sujet et de l'objet. Dans le besoin, le sujet et l'objet sont séparés, et partant, ils sont incomplets ; et ce n'est que par leur réunion qu'ils se complètent.

Ceux qui prétendent que le fini, le sujet comme l'objet, a une existence propre et dont on ne peut franchir les limites, trouvent dans chaque besoin un exemple qui prouve le contraire. Car le besoin démontre que le sujet et l'objet, pris séparément, ne sont que des moments incomplets et sans réalité, et il donne en quelque sorte un corps à cette certitude en montrant l'opposition et la limitation du sujet et de l'objet, et en effaçant en même temps leur finité.

(1) C'est à la théorie du jugement de Kant qu'il fait allusion. Voy. vol. Ier, § LV, p. 307.

(2) Voy. §§ CCXIII et suiv.

§ CCV.

Le rapport téléologique est d'abord, dans sa forme immédiate, une conformité extérieure des choses avec leur but, et la notion est posée en face de l'objet dont l'existence est présupposée. Le but est, par conséquent, un but fini, en partie par son contenu, en partie parce qu'il a besoin d'une matière ou d'une condition extérieure, c'est-à-dire, d'un objet pour se réaliser. La détermination du but par lui-même n'a par conséquent ici qu'une *valeur formelle*. De plus, dans cet état immédiat, le *particulier*, qui, en tant que détermination de la forme, est la subjectivité du but, et en tant que se réfléchissant sur lui-même, est le contenu, apparaît comme se différenciant de la totalité de la forme, c'est-à-dire de la subjectivité *en soi*, ou de la notion même du but (1).

(1) Si l'on considère le but dans son état immédiat, c'est-à-dire, si on sépare le but de l'objet ou de la chose dont il est le but, ou, ce qui revient au même, si l'on s'arrête au but subjectif et qu'on considère ce but comme une simple forme subjective extérieure à l'objet (ainsi que se l'est représenté Kant, et qu'on se le représente ordinairement), on aura d'un côté la forme subjective, c'est-à-dire, une détermination *particulière*, et de l'autre le contenu de cette même forme, c'est-à-dire, une autre détermination *particulière*, et ces déterminations différeront de la totalité même de la forme subjective, qui, en soi ou virtuellement, contient la totalité de la notion, c'est-à-dire, la notion d'un but absolu. C'est cette différence ou séparation de l'élément subjectif et de l'élément objectif qui constitue le moment de la finité du but.

C'est cette différence qui fait la finité du but au dedans de lui-même (1). Le contenu est par là limité, contingent, et comme extérieur au but, et l'objet est un objet limité, et posé en face du but (2).

(1) *Innerhalb seiner selbst.* C'est-à-dire, que c'est un moment du but lui-même et qui est compris dans son développement.

(2) *Vorgefundenes.* Trouvé devant soi, et comme indifférent au but. C'est le monde, mécanique et chimique.

« Lorsqu'on parle du but, dit Hegel, on n'a généralement devant les yeux que la finalité finie. D'après cette manière de considérer la finalité, les choses ne porteraient pas avec elles leur propre détermination, mais elles ne seraient que des moyens employés pour réaliser un but qui est hors d'elles. C'est là, au fond, le point de vue *utilitaire* qui a joué autrefois un grand rôle dans la science, mais qui est maintenant tombé en discrédit, car on a reconnu qu'il est insuffisant pour expliquer la vraie nature des choses. De toute manière, il faut accorder une réalité propre aux choses finies, par cela même qu'on les considère comme ne constituant pas la plus haute réalité, et comme s'élevant au-dessus d'elles-mêmes par leur vertu propre. Car cette négation des choses finies est leur propre dialectique, et pour saisir cette dialectique, il faut commencer par se placer au sein de leur réalité positive. Pour ce qui concerne cet autre point de vue qui se produit dans la considération de la finalité, à savoir ces intentions bienveillantes qui, dans la nature, manifesteraient la sagesse divine, il faut remarquer que, par la recherche de ces fins vis-à-vis desquelles les choses ne sont que des moyens, on ne s'élève pas, d'une part, au-dessus du fini, et de l'autre, on tombe facilement dans des réflexions superficielles, comme, par exemple, que non-seulement la vigne est faite pour l'usage de l'homme, mais que le liége a été destiné à fournir des bouchons. Autrefois on écrivait des livres entiers dans ce sens, et l'on pourra aisément voir que, par ce moyen, on n'avance ni les vrais intérêts de la religion ni ceux de la science. La finalité exté-

§ CCVI.

Le rapport téléologique forme un syllogisme dans lequel le but subjectif est uni à l'objet qui lui est extérieur par un moyen terme qui fait leur unité. Ce moyen terme c'est l'*activité conforme au but* (1), qui s'empare immédiatement de l'objet comme d'un moyen et le subordonne au but (3).

rieure précède immédiatement l'*Idée;* mais il arrive souvent que ce qui approche le plus d'une chose est ce qui s'en éloigne le plus. » (*Grande Encyclop.*, § ccv.)

(1) *Zweckmässige Thätigkeit.* Le but est essentiellement actif, ce qui fait qu'il s'empare immédiatement de l'objet.

(2) Il faut distinguer le *Mitte*, moyen terme, et le *Mittel*, moyen. « Le développement de la finalité dans son élévation à l'Idée, dit Hegel, parcourt trois degrés, c'est-à-dire, la finalité est d'abord finalité subjective, puis finalité qui se réalise, et enfin finalité réalisée. — Nous avons d'abord la finalité subjective qui, en tant que notion pour soi, contient déjà la totalité de ces moments. Le premier de ce moment, c'est l'universel identique à soi, l'eau à l'état neutre pour ainsi dire, où tout est enveloppé, mais où rien n'est encore séparé. Le second moment contient la particularisation de l'universel, par laquelle celui-ci se donne un contenu déterminé. Mais comme ce contenu particulier a été posé par l'activité de l'universel, celui-ci revient sur lui-même et rentre dans son unité. C'est ainsi que lorsque nous nous proposons un but, nous disons que *nous nous décidons*, et en disant cela nous nous considérons comme dans un état de possibilité, et comme ouverts, si l'on peut dire ainsi, à telle ou telle détermination. Mais cette expression veut dire ensuite qu'en nous décidant, nous (le sujet) sortons de notre état intérieur, et nous nous mettons en rapport avec l'objet. C'est là ce qui amène le développement ultérieur de l'activité finale, qui de la fin pure-

§ CCVII.

1) Le but subjectif est un syllogisme où la notion universelle du but se trouve réunie à l'individuel par le particulier, de telle façon que, d'une part, elle divise (1) par sa détermination propre (2) l'individuel, ou, ce qui revient au même, elle particularise l'universel encore indéterminé, et lui donne un contenu déterminé, et elle pose, en même temps, l'opposition du sujet et de l'objet ; et, d'autre part, elle y revient aussi sur elle-même, parce qu'en comparant l'état subjectif (3) de la notion qui a été présupposé en face de l'objet avec la totalité de ses déterminations, elle trouve cet état incomplet, ce qui fait qu'elle se tourne vers le dehors (4).

ment subjective se tourne vers le dehors (s'objective). » (*Grande Encyclop.*, 206. Voyez, pour les déductions de cette catégorie, § 212.

(1) *Urtheilt* — juge.

(2) *Als die Selbstbestimmung*, c'est-à-dire l'universel qui se détermine lui-même. Voy. § précédent.

(3) *Subjektivität*. La subjectivité de la notion a été présupposée, puisqu'elle est le point de départ du syllogisme.

(4) La notion totale (*der allgemeine Begriff*) du but est d'abord but subjectif et indéterminé. Mais elle se détermine et se particularise, et par là elle se donne aussi un contenu déterminé; et comme elle se détermine pour se réaliser, elle sort de son état subjectif et pose l'opposition du sujet et de l'objet. Mais comme, d'une part, elle ne perd pas son unité et son individualité, et que, d'autre part, la détermination qu'elle a posée ne répond pas à la totalité des déterminations qu'elle contient, puisqu'elle ne

§ CCVIII.

2) Cette activité qui se porte au dehors se met immédiatement en rapport comme *individualité* (dans le but subjectif elle est le *particulier* qui, outre le contenu, enveloppe l'objet extérieur) d'abord avec l'objet, et s'en empare comme d'un moyen. C'est la notion (du but) qui est cette puissance immédiate, parce qu'elle est la négativité identique à elle-même, vis-à-vis de laquelle l'objet n'a qu'une valeur idéale (1). Le moyen terme entier est maintenant cette puissance interne de la notion, en tant qu'activité, avec laquelle l'objet se trouve immédiatement réuni comme moyen, et à laquelle il est subordonné.

REMARQUE.

Dans la finalité finie le moyen terme se partage en deux moments extérieurs l'un à l'autre, l'activité et

s'est pas encore emparée de l'objet, ou, ce qui revient au même, ne s'est pas encore réalisée, elle tourne son activité vers le dehors, c'est-à-dire vers le monde objectif, qu'elle doit s'approprier et pénétrer, en quelque sorte, de son essence. Conf. § 204.

(1) *Nur ein ideelles*. Expression qu'on a souvent rencontrée, et qui veut dire ici que l'objet ne peut résister à l'action du but, parce qu'il n'existe que pour lui, et qu'il n'est qu'un de ces moments. — Dans le premier rapport ou syllogisme, le moyen terme est le *particulier*. C'est le but indéterminé qui se détermine. Dans le second, c'est le but qui s'est *individualisé* dans l'objet. C'est, comme le dit le texte, cette négativité identique à elle-même, c'est-à-dire le but qui s'est emparé de l'objet et qui s'en sert pour se réaliser.

l'objet qui fournit le moyen. Le rapport du but, en tant que *puissance*, avec l'objet, et la subordination de ce dernier au but, se font d'une manière immédiate (c'est là la première prémisse du syllogisme), parce que vis-à-vis de l'idéalité absolue de la notion, l'objet s'annule et s'efface. Ce rapport, ou cette première prémisse, devient elle-même le *moyen terme*, qui est en même temps virtuellement le syllogisme entier, en ce que le but par ce rapport unit cette activité qui lui est inhérente, et par laquelle il domine le monde objectif, avec ce dernier (1).

§ CCIX.

3) L'activité du but ainsi que son moyen se portent encore vers le dehors, parce que le but n'est pas encore identique avec l'objet. Par conséquent le but

(1) Dans la finalité finie, c'est-à-dire dans la finalité où le but, le moyen et le but réalisé sont encore séparés, le moyen terme, c'est-à-dire l'objet dont le but s'est emparé, contient d'une part le but, et de l'autre un rapport avec un autre extrême, c'est-à-dire avec un autre objet. Le moyen terme est, par conséquent, virtuellement le syllogisme entier. — Cette première prise de possession de l'objet par le but se fait d'une manière immédiate. « Le but en se réalisant, dit Hegel, emploie des moyens termes; mais il est aussi nécessaire qu'il se réalise d'abord d'une manière immédiate. Le but s'empare immédiatement de l'objet, en vertu de sa puissance, et parce que l'objet lui est soumis. L'être vivant a un corps dont l'âme s'empare immédiatement pour s'y objectiver. L'âme humaine aurait trop à faire si elle devait façonner son corps avant de s'en servir. L'homme doit d'abord entrer en possession de son corps, pour que celui-ci puisse devenir un instrument de l'âme. » (*Grande Encycl.*, § CCLXVIII.)

doit être encore médiatisé. Dans cette *seconde prémisse*, le moyen, en tant qu'objet, soutient avec l'autre extrême du syllogisme (l'objectivité, les matériaux qu'on présuppose) un rapport immédiat (1). Ce rapport ramène la sphère du mécanisme et du chimisme, qui sert ici à l'accomplissement du but, et qui trouve dans celui-ci sa vérité et sa liberté. Cette forme subjective qu'affecte le but, en tant que puissance de ce processus, où en s'objectivant il se disperse et s'absorbe dans les différents objets, et il existe à la fois hors de ces objets et dans ces objets, est une *ruse* de la raison (2).

§ CCX.

Le but réalisé pose ainsi l'unité du subjectif et de l'objectif. Cette unité est essentiellement déterminée, de telle façon que le subjectif et l'objectif n'ont neutralisé et supprimé en eux que ce qu'ils ont d'incomplet et d'exclusif, et que l'objectif est maintenant adé-

(1) Voy. § précédent.

(2) « La raison est aussi *rusée* que *puissante*, dit Hegel (*Grande Encycl.*, 209). Sa ruse consiste en ce que pendant qu'elle permet aux choses d'agir les unes sur les autres conformément à leur nature, et de s'user dans ce travail, sans se mêler et se confondre, elle ne fait par là que réaliser ses fins. On peut dire à cet égard que la Providence divine est, vis-à-vis du monde et des événements qui s'y passent, la ruse absolue. Dieu fait que l'homme trouve sa satisfaction dans ses passions et ses intérêts particuliers, pendant qu'il accomplit ses fins, qui sont autres que ces passions et ces intérêts ne se le proposent. » C'est le *Deus ludit in orbe terrarum.*

quat au but, c'est-à-dire à la notion qui s'est affranchie de toute limitation, a soumis l'objet à sa puissance, et l'a rendu par là conforme à elle. Si le but se pose en face de l'objet et dans l'objet tout à la fois, c'est que, d'une part, il est le sujet à l'état incomplet et particulier, et que, de l'autre, il est l'universel concret qui fait l'unité du sujet et de l'objet. Cet élément universel est le contenu qui s'est réfléchi sur lui-même, et qui, à travers les trois termes du syllogisme, et leur mouvement, a conservé son identité.

§ CCXI.

Mais dans la sphère de la finalité finie, la fin réalisée est ce qu'elle était à son point de départ; c'est-à-dire on a une fin où le moyen terme et le sujet sont encore séparés. Ce qu'on a, par conséquent, ici, c'est une forme qui est venue s'ajouter du dehors à une matière donnée (1), et qui, par cela même que

(1) *Vorgefundenen.* « La finité du but, dit Hegel, consiste en ce que, dans sa réalisation, les matériaux qu'on y emploie sont tirés du dehors et sont appropriés au but; mais, au fond, l'objet est déjà en soi la notion (c'est-à-dire contient virtuellement la notion entière du but), et la notion, en s'y réalisant comme but, ne fait que manifester sa nature interne. L'objectivité est, pour ainsi dire, une enveloppe sous laquelle se cache la notion. Nous ne voyons pas que le but est véritablement réalisé dans la sphère des choses finies. Le but infini se réalise, il est vrai, et en se réalisant il fait disparaître cette illusion, mais il la fait disparaître en nous faisant croire en même temps que le but ne s'accomplit point. Mais le bien, le bien absolu, est dans le monde, et le résultat est qu'il est déjà accompli en et pour soi, et qu'il n'a pas be-

le contenu est limité, n'est, elle aussi, qu'une détermination contingente. Par conséquent le but réalisé n'est ici qu'un objet qui peut fournir un moyen, des matériaux pour réaliser un autre but, et ainsi à l'infini.

§ CCXII.

Mais ce qui s'accomplit dans la réalisation du but c'est la suppression de l'existence incomplète du sujet, et de l'indépendance de l'objet, qui est posé en face de lui. En s'emparant du moyen, la notion se pose comme essence immédiate de l'objet. Dans les processus mécanique et chimique, s'est déjà, pour ainsi dire, décomposée l'indépendance de l'objet. Ici l'apparence (*Schein*) de cette indépendance et de cette existence négative de l'objet vis-à-vis de la notion disparaît sous l'action du but. Mais déjà de ce que le but réalisé n'est qu'un moyen, qu'une matière propre à

soin de nous attendre pour s'accomplir. C'est cependant dans cette illusion que nous vivons, c'est elle qui est le mobile de nos actions et qui donne un prix aux choses de ce monde. C'est l'Idée elle-même qui est la source de cette illusion, comme c'est elle aussi qui la fait disparaître. Car elle la produit en posant vis-à-vis d'elle un terme autre qu'elle, comme elle la fait disparaître en effaçant ce terme. La vérité n'existe qu'en sortant de l'erreur, et c'est ce mouvement qui amène la réconciliation de la vérité avec l'erreur et le fini. La suppression de ce terme autre que l'Idée, ou de l'erreur, est un moment nécessaire de la vérité elle-même, car la vérité n'existe que comme résultat, et qu'autant qu'elle se fait, pour ainsi dire, elle-même, et qu'elle amène elle-même ce résultat (*Indem sie sich zu ihrem eigenen Resultat macht*). » (*Grande Encycl.*, § CCXII.)

réaliser d'autres buts, il suit que l'objet n'est posé que comme une existence idéale et sans réalité. Par là se trouve aussi annulée l'opposition de la *forme* et du *contenu*. Car le but, en supprimant les déterminations de la forme, rentre dans son unité ; ce qui fait que la forme est posée comme identique à elle-même, et partant comme contenu, et que la notion, en tant qu'activité de la forme, n'a plus qu'elle-même pour contenu. C'est ainsi que par suite de ce processus se trouve posé ce que contenait la notion du but, et que l'unité *en soi* du subjectif et de l'objectif est devenue leur unité *pour soi*, c'est-à-dire l'*Idée* (1).

(1) Le but ou la finalité est la notion qui est arrivée à la limite extrême du monde objectif. Toutes les affirmations relatives à la cause, à la substance, au mécanisme, etc., reposent sur la notion absolue de cause, de substance, etc. Il en est de même du but. Et lorsqu'on dit que les choses ont un but, on veut dire qu'outre qu'elles sont soumises à des rapports de substance, de causalité, etc., elles sont soumises à une finalité absolue. Le centre produit dans l'objet mécanique une tendance à l'unité. Le chimisme réalise cette tendance par l'amalgame et la fusion des objets ; mais il est, lui aussi, plutôt une aspiration vers l'unité que l'unité véritable. Comme on l'a vu, le processus chimique ne saurait affranchir l'objet de toute condition extérieure. Le phénomène chimique a besoin d'une sollicitation extérieure pour se produire ; il ne donne qu'un produit neutre, et lorsqu'il cesse, il ne saurait recommencer, ou se rallumer, suivant l'expression de Hegel ; ce qui prouve que le principe de son unité, ou, pour mieux dire, de l'unité de l'objet, est hors de lui, et au-dessus de lui. Ce principe est le *but*. Vis-à-vis du but, les objets mécaniques et chimiques ne sont que des moyens, des moyens qui sont faits pour le but, et dont celui-ci s'empare pour se réa-

C

L'Idée.

CCXIII.

L'idée est le vrai en et pour soi ; c'est l'unité ab-

liser. On place ordinairement le monde mécanique et chimique et la finalité l'un en face de l'autre, sans les expliquer, ou bien on explique les choses tantôt par ce qu'on appelle des causes mécaniques, et tantôt par les causes finales. Mais le monde mécanique et la finalité existent, et de plus ils sont en rapport, et l'essentiel est de savoir quel est ce rapport. « Leur existence, dit Hegel *(Grande Logique)*, n'est pas la mesure du vrai, mais c'est bien plutôt le vrai qui est le critérium, qui doit déterminer laquelle de ces deux existences fait la vérité de l'autre. Car, de même qu'il y a dans l'entendement plusieurs degrés, de même il y a dans le monde objectif différents degrés qui, considérés séparément, n'offrent qu'une réalité limitée, incomplète et phénoménale. De ce que le monde mécanique et la finalité *sont* tous les deux, il ne suit pas qu'ils ont tous les deux la même réalité; et comme ils sont opposés, la première question est de savoir lequel des deux contient la vérité. Mais comme ils sont tous les deux, une question plus précise et plus haute est de savoir s'il n'y a pas un *troisième principe qui fait la vérité de tous les deux*, ou bien si *ce n'est pas l'un d'eux qui fait la vérité de l'autre*. Or, c'est la finalité qui s'est produite ici comme vérité du mécanisme et du chimisme. » On rattache en général la finalité à un entendement et à une volonté absolus, ou à un être doué de ces attributs, et qui serait séparé des choses dont il est la fin, — à un principe *extramundanum*. Mais d'abord, en se représentant ainsi la finalité, on n'a pas la finalité, mais la finalité combinée avec des déterminations — l'entendement, la volonté, etc. — qui n'appartiennent pas à cette sphère de la notion. Et il ne faut pas oublier que la méthode consiste à saisir chaque idée à sa place,

solue de la notion et de son objet. Son contenu idéal

dans ses rapports et dans ses différences, et non à prendre et à mêler les idées au hasard, ou à y introduire arbitrairement des données expérimentales et psychologiques comme on le fait ici. Ainsi, en plaçant dans la finalité la volonté absolue, non-seulement on y introduit un élément étranger qui appartient à une autre sphère de la notion, ou qui est emprunté aux rapports de la conscience et de la volonté finies, rapports qu'on transporte d'une manière vague, arbitraire et superficielle dans la finalité, mais on annule la finalité elle-même. Car si la volonté absolue est l'arbitraire absolu, la volonté est ce qu'il y a de plus opposé à la finalité; si c'est, au contraire, une volonté rationnelle et immuable, une telle volonté agit d'après des fins, comme l'on dit; ce qui veut dire, en réalité, qu'elle agit d'après des idées, et que parmi ces idées il y a la finalité; ou, pour parler avec plus de précision, que la finalité est une déterminabilité ou un moment, non de la volonté absolue, mais de l'absolue existence. Et en effet, lorsqu'on dit que l'absolu en Dieu est ou l'être, ou la substance, ou la cause, ou le bien, ou la fin, etc., on veut dire que Dieu est toutes ces choses, et en même temps qu'il est autre en tant qu'être, autre en tant que substance, et autre en tant que finalité. Or, c'est précisément cette idée ou cette détermination de l'absolu qu'il s'agit de déterminer ici. — Pour ce qui concerne cette manière de se représenter le but comme séparé de l'objet, ou des choses dont il est le but, je me bornerai à faire remarquer qu'un tel but n'est qu'une abstraction, et que si on se le représente ainsi, c'est qu'on ne saisit pas la finalité dans l'ensemble et l'unité de ses moments. Le but doit essentiellement se réaliser, et il doit se réaliser non hors des choses, mais dans les choses dont il est le but. Et les choses doivent à leur tour se réaliser conformément au but, c'est-à-dire, elles doivent être en se réalisant ce que le but les fait être. Et lorsqu'on place par une séparation violente et arbitraire le but d'un côté et les choses de l'autre, et qu'on considère celles-ci comme de simples moyens, on oublie que les moyens sont des moyens nécessaires, et les moyens du but,

n'est rien autre chose que la notion dans ses détermi-

et que ce n'est que le but qui se réalise, et qui peut se réaliser dans les moyens. Voici maintenant les traits principaux de la déduction hegélienne. Le but, tel qu'il est sorti de l'unité chimique du monde objectif, est but immédiat, intérieur et subjectif. Dans cette forme, il n'est d'abord que but à l'état indéterminé et d'indifférence, ou, si l'on veut, il n'est que le but. Mais le but est essentiellement actif et il doit se réaliser. Par conséquent, dans la notion du but subjectif se produisent immédiatement la tendance et le besoin de se réaliser. Ainsi, le but subjectif est déjà lui-même un syllogisme. Car on a le but, l'impulsion qui le porte à se réaliser ou à se *déterminer*, et l'objectivité encore indéterminée — l'universel abstrait — dans lequel il doit se réaliser. C'est là le premier syllogisme, ou le syllogisme formel et subjectif. Mais le but doit se réaliser, c'est-à-dire, il doit s'objectiver, car c'est là sa notion. Le but subjectif se tourne, par conséquent, vers le dehors, c'est-à-dire, vers l'objet, et il s'en empare — individualisation du but. — L'objet apparait d'abord comme formant une existence propre et indépendante du but (c'est le monde mécanique et chimique), et en même temps comme étant en rapport avec lui, et comme devant servir à sa réalisation. Et ainsi l'objet est une *présupposition* du but. Mais comme ici on n'a encore que les éléments immédiats de sa réalisation, que le but n'a pas encore façonné le monde objectif et ne se l'est pas encore approprié, l'objet n'est d'abord qu'un *moyen*. Le but subjectif est déjà en soi la notion entière du but, puisqu'il contient les trois moments du but. Mais le but a besoin d'un moyen, et c'est là ce qui fait sa finité. Ici le but apparaît comme constituant la forme, et l'objet comme constituant la matière dans laquelle le but doit se réaliser. On a par conséquent trois termes: le but, le moyen et l'objet, ou la matière dans laquelle le but doit se réaliser. Le moyen est ici, en même temps, le moyen terme du syllogisme, puisque c'est lui qui fait passer le but de son état subjectif à son état objectif. Cependant le moyen n'est plus ici un moyen terme abstrait et immédiat, mais un moyen dont le

nations; son contenu réel n'est que la représentation

but s'est déjà emparé et qu'il a marqué de son empreinte. Ce n'est plus le marbre, mais le marbre qui est devenu statue; ce n'est plus le principe humide à l'état neutre et inorganique, mais c'est le principe humide qui a été façonné par le but, et qui est devenu sang, chyle, etc. Par conséquent, le moyen terme n'est plus ici, comme dans le premier syllogisme, un terme abstrait et immédiat, mais un terme concret et médiat, où le but s'est déjà réalisé. De plus, il est *en soi* le syllogisme entier, en ce qu'il contient, d'une part, le but et l'activité du but, et de l'autre, l'objet où le but doit se réaliser par son intermédiaire. Cependant, les trois termes du syllogisme n'ont pas encore atteint à leur parfaite identification, et, par conséquent, le but réalisé n'est encore qu'un but fini. Et, en effet, bien que le but ait agi sur l'objet et qu'il l'ait transformé en moyen, celui-ci, par cela même qu'il est un moyen, tout en s'adaptant au but, conserve une partie de ses déterminations propres; et, d'un autre côté, bien qu'il ait mis le but en rapport avec le monde objectif, celui-ci, par cela même qu'il n'est uni au but que par un moyen fini, demeure, lui aussi, indépendant du but. Par conséquent, le produit qui sort de ce rapport est un produit fini quant à la forme, et quant au contenu, un produit où se trouvent réunis le but et l'objet, mais seulement d'une manière incomplète et extérieure. Et cependant il faut que le but se réalise, car rien ne saurait résister à son action; cela fait qu'il s'empare de ce produit, et qu'il l'emploie comme un nouveau moyen pour agir sur le monde objectif. Mais comme les conditions au milieu et en vertu desquelles s'exerce son activité sont les mêmes, le second produit offrira les mêmes caractères, ce qui amènera un nouveau développement du but, lequel donnera le même résultat, et ainsi à l'infini; de telle sorte qu'on aura une série de termes dont chacun sera, tour à tour, moyen et produit, sans contenir la complète réalisation du but. Cependant, ce mouvement indéfini de la finalité, qui est le progrès de la fausse infinité, cache et pose la finalité absolue. Et, en effet, ce mouvement indéfini par lequel le but

d'elle-même (1) dans la forme d'une existence extérieure, forme qu'elle enveloppe dans sa puissance et dans son idéalité. C'est ainsi qu'elle conserve son unité.

s'empare successivement des différents objets, prouve, d'une part, que l'objet ne saurait résister à son action, et, suivant l'expression hégélienne, qu'il n'a pas d'être vis-à-vis de lui; et, d'autre part, qu'il est prédisposé et qu'il existe en vue de lui. Ce qui veut dire que l'objet contient virtuellement le but, et réciproquement, ou bien encore que le but, l'objet et le moyen, soit qu'on les considère dans leur rapport, soit qu'on les considère chacun en particulier, sont une seule et même chose, de telle sorte que le but, en se réalisant, ne sort pas de lui-même et ne s'empare pas d'une matière qui lui est étrangère, mais il ne fait que passer de son état abstrait et subjectif à son état objectif et concret. S'il semble se disperser et comme se perdre dans des moyens et des finalités multiples et finies, et se trouver en présence d'un monde mécanique qui s'oppose à sa complète réalisation, ce n'est là qu'une *ruse de la raison*, une apparence sous laquelle le but cache sa réalisation. Mais, en réalité, le monde mécanique disparait et se dissout, si l'on peut dire ainsi, au contact du but; et au milieu des finalités finies qu'il pose et qu'il annule, le but ne se détourne jamais de son objet, et ne brise jamais son unité. C'est ainsi que disparait l'opposition du but et du moyen, ou de la notion subjective et de la notion objective, et que se trouve posée leur identité. Or, la notion qui est arrivée à ce degré de son existence, c'est l'*Idée*.

(1) *Ist nur seine Darstellung;* puisqu'elle n'existe ici qu'à l'état d'Idée, et qu'elle se saisit comme Idée. Les considérations générales qui vont suivre s'appliquent à l'Idée en général, mais surtout à l'Idée absolue, c'est-à-dire, à l'Idée qui est devenue adéquate à elle-même, et où elle est à elle-même son propre objet.

REMARQUE.

L'absolu est l'*Idée*, c'est là sa définition absolue. Toutes les définitions antérieures viennent se concentrer dans-celle-ci. L'Idée est le vrai; car le vrai consiste dans la conformité de sa notion avec son objet. Ce qui ne veut pas dire que le vrai a son fondement dans la conformité de nos représentations avec leur objet. Car il n'y a là que des représentations exactes que *nous nous* faisons de tel ou tel objet. Mais dans l'Idée il ne s'agit ni de représentation, ni de tel objet particulier, ni des choses extérieures. Tout être réel tire sa réalité de l'Idée, et ce n'est que par l'Idée qu'il est un être réel. L'être individuel n'exprime qu'un côté de l'Idée, et ce qu'il possède de réalité, il le possède par l'intermédiaire d'autres réalités qui, elles aussi, apparaissent comme formant des existences distinctes et séparées. C'est dans leur ensemble et dans leur rapport que la notion se réalise. L'individu ne correspond pas à sa notion, et c'est cette limitation qui fait sa finité et qui amène sa destruction.

On ne doit pas considérer l'Idée comme l'idée *d'une chose* (1), pas plus qu'on ne doit considérer la notion comme une notion purement déter-

(1) *Von irgend Etwas. De quelque chose.* Car par quelque chose, on entend *tel individu* sensible, ou bien un *genre*, une *espèce*, ou une détermination quelconque. Dans le premier cas, on n'aura qu'un accident, et dans le second qu'une détermination de l'Idée, et non l'Idée elle-même.

minée. L'absolu est l'Idée une et universelle, qui, en se partageant (1), donne naissance à un système d'idées, lesquelles se réfléchissent sur elle, et trouvent en elle leur principe et leur unité. C'est cette division qui fait qu'elle est la substance une et universelle, de telle façon cependant, que, dans sa plus haute et complète réalité, elle est sujet, et sujet pensant, ou esprit (2).

Lorsque l'Idée n'a pas un point de départ et d'appui dans une existence réelle, on ne lui attribue ordinairement qu'une valeur purement formelle et logique. Mais une telle manière d'envisager l'Idée rentre dans un de ces points de vue où l'on se place, lorsqu'on prend les choses dans cet état où l'Idée ne les a pas encore complétement façonnées, et où elle ne possède pas une vraie réalité (3).

C'est aussi une fausse manière de concevoir l'Idée que de la considérer comme une existence abstraite. C'est bien une existence abstraite, si l'on veut dire par là qu'en elle disparaissent toute illusion et toute apparence. Mais, en elle-même, elle est essentiellement

(1) *Urtheilend.*

(2) C'est-à-dire, qu'elle n'est pas la substance abstraite de Spinoza, mais qu'elle est sujet, moi, pensée. Voy. plus haut, p. 195.

(3) C'est-à-dire que si l'on n'accorde à la notion qu'une valeur formelle, comme le fait l'ancienne logique, c'est qu'on ne la saisit pas dans sa nature concrète, et dans sa vraie unité, et qu'on se borne à prendre telle ou telle détermination abstraite, isolément, et au hasard.

concrète, parce qu'elle est la notion qui se détermine librement elle-même, et qui est la source de toute réalité. L'Idée serait une existence abstraite, si la notion d'où elle sort n'était qu'une unité abstraite, et non ce qu'elle est en réalité, à savoir, la notion qui, par un retour négatif sur elle-même, a revêtu de nouveau une forme subjective (1).

§ CCXIV.

L'Idée est la raison dans le séns vraiment philosophique. Elle est le sujet-objet, l'unité de l'idéal, et du réel, du fini et de l'infini, de l'âme et du corps; elle est la possibilité qui contient en elle-même sa réalité, et qu'on ne peut concevoir comme n'existant pas, etc., et cela, parce qu'elle contient tous les rapports de l'entendement, mais ramenés à leur état d'identité et d'unité (2).

(1) C'est-à-dire, elle ne serait qu'une abstraction, si elle ne contenait pas tous les moments précédents.

(2) Hegel a reservé le terme *Idée* pour cette sphère de la notion, qui contient les déterminations logiques de la vie et de la pensée. Et, en effet, ce n'est que dans la vie, dans l'âme, etc., que les choses peuvent trouver leur raison dernière, et leur unité, et cela à quelque point de vue qu'on se place. Et ainsi hors de la pensée, elles n'ont qu'une existence imparfaite; car, outre qu'elles s'ignorent elles-mêmes, elles ne sont que des êtres individuels et transitoires, ou elles ne constituent que des sphères distinctes et séparées. Et c'est, au fond, ce qu'on admet, lorsqu'on dit que le monde intelligible est le principe du monde sensible. Car les intelligibles ne sauraient exister dans leur forme générale et absolue, et dans leur unité, que dans la

Il est aisé à l'entendement de montrer que tout ce qu'on affirme de l'Idée contient une contradiction.

pensée. Ce qui détermine aussi la signification de ce principe, que plus les choses approchent de leur idée, et leur sont conformes, plus il y a entre elles de réalité et de perfection. Car, c'est comme si l'on disait que la source de toute perfection et de toute réalité est dans la pensée et dans les intelligibles. Et enfin, l'on comprend par là comment Hegel a pu dire que l'*Idée* fait l'unité du sujet et de l'objet, de l'âme et du corps, du fini et de l'infini, etc. « Lorsque *je sais*, dit Hegel, comment une chose est, je possède la vérité. C'est ainsi qu'on se représente d'abord la vérité. Mais ce n'est là que la vérité dans son rapport avec la conscience, ou la vérité formelle, la simple justesse de la pensée. La vérité dans un sens plus profond consiste au contraire dans l'identité de l'objet avec la notion. C'est de cette vérité qu'il s'agit, par exemple, lorsqu'il est question d'un Etat *véritable*, ou d'une *véritable* œuvre d'art. Ces objets sont vrais, lorsqu'ils sont ce qu'ils doivent être, c'est-à-dire, lorsque leur réalité correspond à leur notion. Ainsi considéré, le *faux (das Unwahre)* est le *mauvais*. Un homme mauvais est un homme faux, c'est-à-dire, un homme qui n'est pas conforme à sa notion. En général, rien ne peut subsister où cet accord de la notion et de la réalité ne se rencontre pas. Le mauvais et le faux eux-mêmes ne sont qu'autant et dans la mesure où leur réalité correspond à sa notion. L'absolument mauvais et l'absolument contraire à la notion tombent et s'évanouissent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes. La notion seule est ce par quoi les choses subsistent, ce que la religion exprime en disant que les choses sont ce qu'elles sont par la pensée divine qui les a créées et qui les anime.—Lorsqu'on parle de l'Idée, il ne faut pas se la représenter comme quelque chose d'inaccessible, et comme placée par delà des limites d'une région qu'on ne peut atteindre. Car elle est, au contraire, ce qu'il y a de plus présent, et elle se trouve dans toutes les consciences, bien qu'elle n'y soit pas dans sa pureté et dans sa clarté. — Nous nous représentons le monde comme un

C'est là un point qu'on peut bien lui accorder, ou pour mieux dire, c'est là un point que l'Idée démontre et réalise, car c'est là le travail de la raison, travail, il est vrai, qui n'est pas aussi aisé que celui de l'entendement.

L'entendement prétend démontrer que l'Idée contient une contradiction, en se fondant sur ce que le sujet et l'objet sont deux choses distinctes et opposées, que l'être n'est pas la notion et ne peut en être tiré, que le fini étant le contraire de l'infini, ne peut lui être identique, et sur d'autres arguments semblables. Mais la logique démontre le contraire, à savoir que le sujet, le fini et l'infini, qui sont séparés de l'objet, de l'infini et du fini, n'ont pas de réalité, qu'ils renferment une contradiction et passent chacun dans leur contraire, et que c'est ce passage où les deux extrêmes ne sont que des moments qui apparaissent et s'effacent, qui amène leur unité et leur vérité.

tout immense que Dieu a créé, et qu'il l'a créé, parce qu'il y trouve sa satisfaction. Nous nous le représentons aussi comme régi par la Providence divine. Cela veut dire que les êtres et les événements multiples qui composent le monde sont éternellement ramenés à cette unité d'où ils sont sortis, et conservés dans un état conforme à cette unité. — La philosophie n'a d'autre objet que la connaissance spéculative de l'Idée; et toute recherche qui mérite le nom de philosophie ne s'est proposée que de mettre en lumière dans la conscience cette unité absolue, que l'entendement ne saisit, en quelque sorte, que par fragments. » *Gr. Encyc.*, § 213. Cf. sur ce point mon *Introd. à la philos.* de Hegel, chap. II, § 1er, et chap. VI, § 3.

L'entendement, lorsqu'il s'applique à l'Idée, tombe dans une double erreur. D'abord, au lieu de saisir les extrêmes de l'Idée dans leur unité, de quelque nom d'ailleurs qu'on appelle cette unité, il ne les considère que dans leur état abstrait, et en dehors de cette unité. Il néglige, en outre, les rapports, et cela lors même que le rapport est posé d'une manière expresse dans les choses. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'il s'agit de déterminer dans le jugement la nature de la *copule* qui exprime que l'individu, ou le sujet, est en même temps l'universel.

D'un autre côté, il considère les déterminations réfléchies qui différencient l'Idée, et introduisent dans son identité la négation et la contradiction, comme extérieures à l'Idée et comme se produisant hors d'elle. Mais, en réalité, ce n'est pas là une œuvre propre de l'entendement. C'est l'Idée elle-même, qui par son mouvement dialectique sépare et distingue éternellement l'identité et la différence, le sujet et l'objet, le fini et l'infini, l'âme et le corps; car elle est l'éternelle force productrice, la vie et l'esprit éternels (1). Elle est aussi la raison absolue qui, après s'être

(1) Hegel veut dire que c'est la notion elle-même qui pose ces oppositions et les fait disparaître, laquelle notion est à son plus haut dégré l'Idée. Il faut se rappeler pour l'intelligence de ce passage que les choses existent de plusieurs manières, à mesure qu'elles se combinent avec des éléments nouveaux, et qu'enfin elles existent d'une manière absolue dans leur absolu principe. Et ainsi, par exemple, si l'on suppose que la vie ou la

posée comme entendement abstrait, s'élève, par sa dialectique, au-dessus des différences, des produits relatifs et de la nature finie de l'entendement, donne à ces déterminations une signification nouvelle (1) et les ramène à l'unité. Comme ce double mouvement ne tombe pas dans le temps, et que les moments qui le composent ne peuvent être séparés — car si on les séparait il ne resterait que l'entendement abstrait — l'Idée, ou la raison, n'est autre chose que l'intuition éternelle d'elle-même dans une autre existence qu'elle-même. C'est, d'une part, la notion qui s'est réalisée dans l'objet; c'est, d'autre part, l'objet qui est intérieurement devenu conforme au but, et qui s'est identifié au sujet.

pensée est ce principe, la substance, la cause, la possibilité existeront d'abord en elles-mêmes, et puis d'une manière différente dans les autres sphères de l'existence, et enfin, d'une manière absolue dans la pensée. Il en serait de même, si, au lieu de la pensée, on prenait, comme on le fait souvent, la volonté ou l'activité. Voilà pourquoi Hegel dit que c'est la notion, en tant qu'Idée, qui pose ces oppositions, entendant par là que ces oppositions, ou ces degrés inférieurs de la notion n'existent que par l'Idée, et trouvent en elle leur plus haute réalité. (Voy. plus bas, § 236 et suiv.)

(1) Le texte dit: « *Den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Producktionen wiederverständigt.* » Littéralement: Elle (l'Idée) *entend de nouveau* la fausse apparence de l'indépendance de ses produits. C'est là, en effet, l'œuvre de la science. La science transforme les choses en les entendant, et en les ramenant à l'unité. Elle montre que leur indépendance n'est qu'une apparence. Voy. mon *Introd. à la philos.* de Hegel, chap. VI.

Les différentes manières de saisir l'Idée comme unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de l'identité et de la différence n'ont qu'un sens plus ou moins formel, parce qu'elles n'expriment qu'un degré de la notion déterminée. La notion seule est le vrai universel et jouit d'une parfaite liberté. Dans l'Idée, la notion et sa déterminabilité se confondent, c'est un état objectif où elle se pose sous sa forme universelle et où elle ne contient plus que sa déterminabilité propre et complète. L'Idée est le *jugement infini* dont les termes forment chacun une totalité indépendante ; et par cela même que ce sont des totalités complètes, l'une d'elles contient nécessairement l'autre. Parmi les autres notions déterminées, il n'en est aucune dont les deux côtés soient aussi complets que le sont ici la notion et son objet (1).

§ CCXV.

L'Idée traverse nécessairement une série de déterminations (2), parce que l'identité libre et absolue de

(1) *Der Begrif selbst und die Objektivität.* Et, en effet, aux degrés inférieurs de la notion, on n'a que des déterminations partielles et incomplètes, ou bien on a la notion subjective sans l'objet, et réciproquement. Ici, au contraire, où la notion a complétement façonné son objet, et où l'on a, suivant l'expression de Hegel, un *jugement infini*, c'est-à-dire deux termes complets, indifférents et identiques, deux termes dont l'un se retrouve complétement dans l'autre, la notion a achevé ses évolutions, et elle est entrée en possession d'elle-même. Du reste, ceci est surtout applicable à la notion spéculative.

(2) *Ist wesentlich Process*, *est essentiellement processus;* c'est-à-

la notion ne se réalise en elle, qu'autant qu'elle est la négation absolue, et qu'elle a une forme dialectique. L'Idée se développe, parce que la notion, en tant qu'universel qui est aussi l'individuel, se détermine comme existence objective et en opposition avec elle, et qu'elle ramène ensuite, par sa dialectique immanente, cette existence extérieure, qui a sa substance dans la notion, à sa forme subjective.

REMARQUE.

Puisque l'Idée 1° se développe à travers une suite de déterminations, cette expression, l'absolu est l'*unité* du fini et de l'infini, de la pensée et de l'être, etc., est inexacte, ainsi que nous l'avons déjà fait souvent remarquer, car le mot *unité* exprime l'identité abstraite.

dire, elle n'est pas l'unité immobile, abstraite et vide. Et, en effet, de ce que l'Idée est l'unité absolue, il ne faudrait pas se la représenter comme un principe immobile, échappant à toute contradiction et à tout développement. Tout au contraire, et par cela même qu'elle est l'unité absolue, et qu'elle est la sphère de la pensée et de la liberté absolues, elle est aussi l'existence la plus riche, et qui contient les oppositions les plus profondes. Telle est la *vie*, par exemple, si on la compare au mécanisme, au chimisme, et en général à toutes les déterminations précédentes. La vraie unité de l'Idée consiste dans la faculté qu'elle a de se retrouver en toutes choses, et de ramener toutes choses à leur existence simple et absolue. — Et ainsi l'Idée part, ici aussi, d'un état immédiat, qui contient l'universel et l'individuel, s'oppose ensuite à elle-même et se construit un monde objectif (monde qu'il ne faut pas confondre avec l'objet proprement dit, l'objet séparé de l'Idée), et enfin elle ramène ces deux termes a leur absolue unité.

et immobile. Cette expression est aussi inexacte, parce que 2° l'Idée a une forme subjective (1) et que le mot *unité* n'exprime que l'*état immédiat*, la *substance* (2) de la vraie unité. Dans cette expression, le fini et l'infini, le sujet et l'objet, la pensée et l'être sont représentés comme neutralisés. Mais dans l'unité négative de l'Idée, l'infini élève et absorbe le fini, la pensée l'être, et le sujet l'objet. L'unité de l'Idée consiste dans la subjectivité, la pensée et l'infini, et il ne faut pas, par conséquent, la confondre avec la pure substance, de même qu'il ne faut pas confondre la subjectivité, la pensée et l'infinité spéculatives (3) avec la subjectivité, la pensée et l'infinité imparfaites, auxquelles l'Idée descend, en se déterminant et en se divisant (4).

(1) *Subjektivität ist.*

(2) *Das Ansich, das Substantielle*, Voy. § CCXIII, p. 340.

(3) *Uebergreifende*, qui va au delà des déterminations de l'entendement. Et, en effet, il y a deux sortes de pensées et d'états subjectifs. Il y a la pensée et le sujet élémentaires, obscurs et indéterminés (la vie en tant que vie, l'âme en tant qu'âme), et puis le sujet et la pensée claire et achevée (l'esprit, la science). La première n'est qu'une détermination imparfaite de l'Idée, et que l'Idée pose et franchit, pour atteindre à son unité et à sa *subjectivité* absolues. Car la véritable unité n'est pas plus ici qu'ailleurs cette unité abstraite, immédiate et irréfléchie qu'on se représente ordinairement comme *substance*, mais une unité concrète, médiate et réfléchie, qui contient toutes les différences et toutes les oppositions dans la simplicité de sa nature.

(4) L'Idée parcourt trois moments : elle est d'abord idée à l'état immédiat, et, comme telle, elle n'est pas adéquate à elle-même,

a) *La vie.*

§ CCXVI.

L'Idée dans son état immédiat est la *vie*. La notion est ici l'âme qui se réalise dans un corps (1). Dans

et elle revêt une forme individuelle. Le développement — le processus — de ce moment amène ce degré où l'universel, qui était à l'état virtuel dans l'individu, devient le monde objectif de l'Idée. C'est le *vrai* et le *bien*, ou la sphère de l'idée *théorique* et de l'idée *pratique*. Ces idées existent d'abord à l'état immédiat, comme distinctes, et comme un terme auquel on aspire. C'est la sphère *de la connaissance et de la volonté finies*. Mais le développement de cette connaissance et de cette volonté affranchit l'Idée de toute limitation, et l'élève à cet état où elle se pose comme vérité en et pour soi, comme Idée dans laquelle le sujet et l'objet, la connaissance et l'action trouvent leur principe et leur unité absolue.

(1) Ici l'objet n'est plus l'objet tel qu'il existe dans sa notion propre et distincte — le monde mécanique et chimique, — mais c'est l'objet tel qu'il existe dans la vie, c'est-à-dire le corps. — Il faut distinguer la *vie logique*, ou, si l'on veut, la vie à l'état logique, de la vie telle qu'elle se produit dans la Nature, et de la vie dans ses rapports avec l'Esprit. La vie logique, c'est la vie dans sa forme universelle et abstraite, et considérée indépendamment des formes multiples et limitées qu'elle revêt dans la sphère de la Nature et de l'Esprit. C'est la vie qui ne contient que les éléments logiques du sujet et de l'objet, tels qu'ils ont été élaborés par la finalité. Dans la Nature, elle suppose, outre les éléments logiques, toutes les déterminations et tous les rapports qui constituent cette sphère de l'existence, la matière, le mouvement, l'air, la lumière, etc. Et dans ses rapports avec l'Esprit, tantôt elle n'est qu'un moyen pour ce dernier, et tantôt elle est le signe et l'expression de l'Idéal. Aucun de ces rapports n'appartient à la vie logique; car elle n'est, ni un moyen à l'égard de l'Esprit,

cet état extérieur, la notion est l'*universalité* simple et immédiate, comme aussi la *particularisation* du corps, car le corps n'exprime que les différences et les déterminations de la notion; et enfin elle est l'*individualité* en tant que négativité infinie. Tous les éléments extérieurs et objectifs (1) qui apparaissent comme ayant une existence distincte et indépendante, se trouvent ramenés par leur dialectique à l'état subjectif. Par conséquent, tous ces éléments, les membres, ne sont que des moments, des moyens, des buts imparfaits, qui ont pour objet final la vie. C'est la vie qui commence la spécialisation de ces éléments, et qui, en même temps, supprime leur diversité, se pose comme unité négative et pour soi, et ramène par sa dialectique tous les éléments corporels à leur unité (1).

ni un corps que l'Esprit habite, ni un moment de l'Idéal et de la beauté. Par conséquent, les expressions *corps*, *membres*, *génération*, etc., doivent être entendues ici dans leur sens universel et absolu — comme on entend, du reste, les autres catégories logiques, l'être, la substance, la cause, etc., — et sans y faire entrer aucune donnée, ou représentation expérimentale, psychologique, anthropologique, ou autres.

(1) *Aussereinanderseyenden Objektivität.*

(2) *Sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschliesst.* Littéralement : par sa dialectique elle n'enveloppe (*concludit*, conclusion d'un syllogisme) dans sa corporalité qu'elle-même. — La finalité, par la fusion et l'identification des éléments du monde objectif, ou des objets, a amené l'Idée, dont le premier degré est l'âme, et l'âme, en tant que simple *vie*. La vie se compose de trois éléments, ou de trois moments. Elle est d'abord vie subjective et indéterminée (le général), elle s'ob-

D'où il suit que la vie est inséparable de l'être vivant, et, par suite de sa forme immédiate, de tel être vivant.

jective et se particularise dans le corps (particulier), et enfin elle ramène ces deux moments à leur unité dans l'individualité de l'être vivant. C'est là, en effet, vivre. Et chaque instant de la vie se compose de ces trois moments, c'est-à-dire de ce désir, de ce mouvement instinctif du sujet qui porte l'être vivant à s'objectiver, et à produire ainsi la réalité et l'individualité concrète de son existence. D'où il suit aussi que la vie est inséparable de *tel* être vivant (voy. § CCXXII). Pour bien saisir ce paragraphe et les paragraphes suivants, il ne faut pas oublier que les rapports précédents de la notion n'ont plus d'application dans la sphère de la vie, c'est-à-dire qu'ils se trouvent dans la vie comme des moments subordonnés, et qu'elle combine conformément à sa nature. Par exemple, le corps n'a pas de *parties*, mais des *membres*, qui sont liés par une unité bien plus profonde que le *tout* et les *parties*. Comme il constitue l'état extérieur de la vie, le corps peut retomber dans la sphère des rapports mécaniques, mais alors ce n'est plus en tant qu'être vivant, mais en tant qu'être inorganique qu'il existe. C'est parce qu'on néglige ces différences qu'on se pose, relativement à l'âme et à la vie, des questions qui n'ont pas de sens dans cette sphère. Telle est la question de savoir où est le siége de l'âme ou de la vie. Ce qu'il faut dire de l'âme, c'est qu'elle est partout et nulle part, ou, si l'on veut, qu'elle est présente dans chaque élément, dans chaque point de l'être vivant, et que c'est précisément cette ubiquité qui fait l'unité de l'être vivant, ou, pour mieux dire, l'être vivant lui-même. Se demander où est le siége de l'âme, c'est d'abord se représenter l'âme et le corps comme séparés; c'est ensuite placer l'âme dans tel point du corps, comme on placerait un objet dans tel point de l'espace; c'est enfin considérer l'action réciproque de l'âme et du corps comme une action purement mécanique.

Comme l'Idée se trouve ici dans un état immédiat, l'âme et le corps peuvent être séparés. C'est là ce qui fait la finité de ce moment de l'Idée, et amène la mort de l'être vivant. Mais ce n'est que dans la mort que l'âme et le corps deviennent deux formes, deux manières d'être distinctes de l'Idée (1).

§ CCXVII.

L'être vivant (2) est un syllogisme dont chaque moment est un système, un ensemble de syllogismes, mais de syllogismes qui par leur activité (3) passent l'un dans l'autre, et ne forment qu'un seul et même processus. C'est donc à travers trois syllogismes que la vie se développe, et atteint à son unité concrète et pour soi (4).

§ CCXVIII.

1° La première évolution de l'être vivant s'accomplit au dedans de lui-même (5). Ici l'être vivant se scinde,

(1) Comme l'Idée n'existe que d'une manière imparfaite dans l'âme et la vie, parce qu'elle n'y est pas comme Idée pure et absolue, l'être vivant est soumis à la mort (Voy. §§ suivants).

(2) *Das Lebendige.* L'être vivant, ce qui vit, ou la vie.

(3) *Thätige Schlusse.* Des syllogismes qui déterminent la vie, et à travers lesquels la vie se développe.

(4) *Mit sich selbst zusammenschliesst. Rentre avec lui-même dans la conclusion.* Expression qui désigne l'unité du syllogisme et de l'être vivant.

(5) *Innerhalb seiner.* Au dedans de son existence propre et individuelle. C'est la figure et les membres dont l'être vivant se compose (Voy. § CCXXII).

pour ainsi dire, en deux, et fait de son corps son objet, sa nature inorganique. Celle-ci forme une existence extérieure et relative, qui, par conséquent, renferme des éléments divers et opposés (1), lesquels se remplacent les uns les autres, dont l'un s'assimile l'autre, et qui se conservent en se produisant. Mais cette activité des membres de l'être vivant repose sur l'unité de l'activité du sujet, unité à laquelle se ramène la diversité de ses produits, de telle sorte, que c'est toujours le sujet qui se trouve au fond de ce mouvement de production, c'est-à-dire, le sujet ne fait que s'y reproduire (2).

§ CCXIX.

2° Mais la notion en se partageant (3) pose, d'un

(1) C'est-à-dire que le moment objectif de la vie, qui est ici (dans ce syllogisme) constitué par les membres (*Glieder*, *membre*, *fonction*, ou tout autre *organe* par lequel la vie s'objective), contient la différence et l'opposition.

(2) « Le processus de l'être vivant, dit Hegel (*Gr. Encycl.*, § CCXVIII), au dedans de lui-même, s'accomplit dans la nature à travers trois moments, savoir : la *sensibilité*, l'*irritabilité* et la *reproduction*. En tant que *sensibilité*, la vie n'est qu'un rapport simple avec elle-même ; c'est l'âme qui est présente partout dans son corps, et pour laquelle l'extériorité des éléments du corps n'a pas de réalité (puisqu'elle est partout). En tant qu'*irritabilité*, la vie se partage elle-même (c'est le moment objectif, ici les membres), et, en tant que *reproduction* (l'action réciproque des membres, des fonctions, etc.), elle se ranime sans cesse à travers les différences internes de ces membres et de ces organes. L'être vivant n'est que ce processus qui se renouvelle sans interruption au dedans de lui-même. »

(3) *Das Urtheil des Begriffs*. Le *jugement* de la notion, dont les

côté, l'objet comme une totalité libre et indépendante; et d'un autre côté l'être vivant, dans son individualité immédiate et dans son rapport négatif avec lui-même, présuppose une nature inorganique qui existe en face lui. Celle-ci est une négation de l'être vivant, mais une négation qui se trouve posée en lui comme moment de sa notion. Cette négation amène, par conséquent, dans l'universalité concrète de l'être vivant un manque (1). La dialectique, qui fait que l'objet, en tant qu'objet en soi, n'a pas d'être vis-à-vis de l'être vivant (2), a son fondement dans l'activité de ce dernier, qui poussé par son instinct (3) s'empare de la

deux termes sont ici l'être vivant, qui possède les éléments immédiats et abstraits qui constituent la vie (c'est le premier syllogisme), et l'autre, l'objet dont l'être vivant s'empare, et qu'il s'assimile. C'est le second syllogisme.

(1) *Ein Mangel.* Et en effet la nature inorganique se trouve virtuellement dans la figure et la constitution de l'être vivant, et c'est là ce qui pousse l'être vivant à s'en emparer et à se l'approprier. Par nature inorganique il faut entendre l'objet, tel qu'il a été défini précédemment.

(2) *Als an sich Nichtiges.* Parce qu'il disparaît et s'efface sous l'action de la vie.

(3) *Des seiner selbst gewissen Lebendigen.* Littéralement : *L'être vivant qui a l'assurance de lui-même*; c'est-à-dire, l'être vivant qui se sent supérieur à la nature inorganique, et qui voit en elle un moyen, un être qui est fait par lui. *Gewiss* signifie *assuré*, *certain;* mais je l'ai traduit par *instinct*, parce que le terme *certitude* implique ordinairement la conscience et la réflexion, choses qui n'existent pas ici. Du reste, l'*instinct* lui-même n'est ici que la nécessité logique inhérente à l'être vivant, ou, pour parler avec plus de précision, il n'est qu'un moment de sa notion.

nature inorganique, et qui, dans cette lutte avec elle, se conserve, se développe et s'objective.

§ CCXX.

3° L'individu vivant se pose dans sa première évolution comme sujet et comme notion (1), et dans sa seconde, il s'assimile l'objet, et par là il se donne une détermination réelle, et il est *en soi* le *genre*, l'universalité substantielle (2). Le rapport d'un sujet avec un autre sujet du même genre constitue la particularisation du genre, et le jugement (3) exprime le rapport du genre aux individus ainsi déterminés. C'est là la *différence des sexes*.

§ CCXXI.

Le genre en se développant atteint à l'être pour

(1) *Als Begriff*. Expression hégélienne qui désigne l'état immédiat et virtuel d'une notion, l'état où une notion existe *en soi*, mais non *pour soi*.

(2) *An sich Gattung, substantielle Allgemeinheit*. Et, en effet, le genre, le principe générateur, ne contient pas seulement l'individu vivant avec sa figure et ses virtualités, mais l'individu qui s'est approprié la nature inorganique, et qui l'a assimilée à la vie. Dans le genre animal, par exemple, la nature n'existe plus comme une matière inorganique, mais comme élément que l'animalité a transformé. L'individu vivant est *en soi* le genre, en ce qu'il s'assimile l'universel, ou le monde objectif. Il est ici le moyen terme du second syllogisme, ou d'un syllogisme inductif où l'individu contient virtuellement l'universel.

(3) Formé par les individus qui se mettent en rapport dans la génération.

soi (1). Comme ici la vie est encore l'Idée dans son état immédiat, le produit de ce processus offre deux côtés. Suivant l'un de ces côtés l'individu vivant, qui est d'abord présupposé comme une existence immédiate, se montre ici comme amené par un moyen terme et comme produit (2). Suivant l'autre côté, son individualité, qui en vertu de sa première forme immédiate se pose négativement en face de l'universel, se trouve absorbée par la puissance de ce dernier (3).

§ CCXXII.

Par là l'Idée de la vie s'affranchit non-seulement de quelques individualités immédiates, mais de cette première forme immédiate en général (4), et elle

(1) *Zum Fürsichseyn*. C'est-à-dire, à un état où se trouvent réunis les deux moments précédents.

(2). C'est-à-dire, il est ici amené par la génération.

(3) C'est-à-dire, l'individu est absorbé par la puissance de genre. — Il va sans dire qu'ici il faut faire abstraction de tout autre rapport que celui de la génération; car autrement on aura des rapports, des déterminations qu'on a déjà traversées, ou des déterminations ultérieures, et qu'on n'a pas encore ici. — Le plus haut degré de la vie, ou de l'être vivant, en tant que simple être vivant, c'est la perpétuité de la vie, c'est-à-dire la génération. C'est le plus haut degré auquel l'individu vivant puisse atteindre, mais c'est aussi, et par cela même, le moment de sa perte et de sa destruction. Car son but est accompli, et l'individu vivant meurt, parce qu'il ne contient que virtuellement l'Idée en tant qu'Idée; c'est-à-dire ici le genre ou le principe de la génération.

(4) C'est-à-dire, de l'individu vivant.

entre en possession d'elle-même et de sa plus haute réalité, en se produisant comme genre qui existe pour soi et dans sa liberté (1). La mort de l'être vivant individuel et immédiat est la vie de l'esprit.

(1) Le but atteint et réalisé c'est l'*Idée*. Par conséquent, la finalité, ainsi que le monde mécanique et chimique, ne sont que des présuppositions de l'Idée elle-même, des moments qu'elle pose pour s'élever à son existence absolue, et à son absolue unité. L'Idée est le centre et le produit chimique, mais elle est en outre l'Idée, dont le centre et le produit chimique ne sont que des moments. Lorsqu'on dit que la vie a un centre, on énonce une proposition vraie. Seulement le centre n'est qu'un moment de la vie, un moment que la vie s'est assujetti et approprié, et auquel elle est, en quelque sorte, indifférente; un moment qui, suivant l'expression hégélienne, n'a plus de vérité pour elle. Ainsi dans la vie, non-seulement le centre est dans tous les points de l'être vivant, mais il est un *centre vivant*, un centre qui dans l'être vivant est doué de *sensibilité*, et, à un degré plus élevé de l'Idée, devient le *vrai*, le *bien* et l'*Idée absolue*.— Maintenant le premier moment, le moment immédiat de l'*Idée*, tel qu'il a été amené par le mouvement de la finalité, est la *vie*. La vie est l'unité de la notion subjective et de la notion objective, ou du sujet et de l'objet. On pourrait dire aussi : la vie est la notion subjective, mais la notion subjective qui s'est objectivée et qui a façonné l'objet, et qui, partant, est l'unité de tous les deux. Le sujet est ici l'âme, et l'objet est le corps, et la vie est leur unité indivisible. D'où il suit que l'individualité est la forme nécessaire de la vie, et que la vie est inséparable de l'être vivant. — Le premier moment de la vie est un moment immédiat, abstrait et indéterminé; c'est le moment virtuel de la vie. Ici le processus de l'être vivant s'accomplit au dedans de lui-même. C'est l'âme qui s'objective dans et par son corps, par la figure et les membres, lesquels ne sont que des déterminations particulières et spécifiques de la vie. On peut considérer le corps comme un *organisme*, c'est-à-dire comme un en-

b) *La connaissance en général.*

§ CCXXIII.

L'Idée n'existe dans un état de liberté et *pour soi* que lorsque l'universel est son élément, que l'objet

semble de moyens. Mais vis-à-vis de l'être vivant, en tant que simple être vivant, le corps est le moyen et la fin tout à la fois; car il est un élément intégrant de la vie, tout aussi bien que l'âme. — Maintenant l'être vivant ainsi constitué, c'est l'être vivant qui possède la forme générale et abstraite de la vie, ou, si l'on veut, c'est l'être vivant qui possède la faculté de vivre, mais qui ne vit pas encore. Car pour qu'il vive, il faut qu'il donne à sa figure une existence réelle, et cela en s'objectivant et en s'appropriant le monde mécanique et chimique. C'est là ce qui amène le processus réel de l'être vivant. Ce processus est d'ailleurs donné dans la constitution abstraite elle-même de la vie, et il n'en est qu'une déduction et un développement; car l'élément objectif de la vie, les membres, l'organisme le supposent et le déterminent. Ce processus part du désir (*Trieb, instinct, impulsion*) qui pousse l'individu vivant à vivre, c'est-à-dire, à réaliser les éléments abstraits de la vie, à s'emparer du monde objectif, et à se conserver en s'en emparant; désir qui implique que ce monde qu'il a devant lui, et que la finalité a déjà prédisposé, est fait pour lui, et qu'il doit disparaître au contact de la vie. Ce processus n'est, par conséquent, qu'une assimilation et une absorption continues de ce monde, qui ici n'est plus qu'un moyen vis-à-vis de l'être vivant, et auquel celui-ci enlève sa nature propre, et dont il fait une substance vivante. Les objets mécaniques et chimiques n'ont pas d'action sur l'être vivant comme tel. Là où ils agissent, et dans la mesure où ils agissent, là commence la dissolution de la vie. Mais la vie, en tant que vie, est la puissance vis-à-vis de laquelle ces objets n'ont pas d'être, suivant l'expression hégélienne. Maintenant ce processus d'assimilation et de transformation du monde objectif par l'indi-

et la notion ne font qu'un, ou, ce qui revient au même, que l'Idée se prend elle-même pour objet.

vidu vivant amène ce degré où celui-ci se produit, d'une part, comme individu réel, et, d'autre part, se trouve affranchi des conditions extérieures de son existence — de ce monde mécanique qui se dissout sous l'action de la vie — et se pose comme individu vivant objectif et universel. Par là la vie, qui s'était jusqu'ici partagée entre le sujet et l'objet, se produit comme vie concrète et universelle qui les enveloppe tous les deux dans son unité. C'est là le *genre*, ou le principe de la *génération*. L'individu vivant contient déjà *en soi* le principe de la génération et de la perpétuité de la vie, et le second processus n'a fait que l'amener à cet état d'indépendance et de développement où il pose *pour soi* ce qui n'était qu'*en soi*, ou, si l'on veut, où il se pose comme principe de lui-même, ou comme principe générateur. Ce troisième processus, à son point de départ, ou dans son état immédiat, se produit lui aussi comme un désir. Mais ce n'est plus ce désir qui porte l'individu vivant vers l'objet mécanique et chimique, car cet objet a disparu sous l'action de la vie. L'objet de ce désir, c'est ici la génération et la perpétuité de la vie. C'est, pour ainsi dire, la vie qui se prend elle-même pour objet. L'objet de ce désir ne peut donc être ici qu'un autre individu vivant, qui se distingue de lui et qui lui est identique tout à la fois. C'est là la *différence des sexes*. Cette identité virtuelle du principe générateur, ou de la vie, qui se produit sous forme de besoin, d'instinct ou de désir, porte les deux individus à s'unir et à se confondre, c'est-à-dire, à effacer leur individualité immédiate et à réaliser le genre. C'est là l'*union des sexes*. L'acte de la génération est le devenir ou la réalisation du genre, et il est, par cela même, le plus haut degré de la vie. Vis-à-vis de la génération, les deux premiers processus, la vie à l'état immédiat, les membres, la figure, etc., et le développement de la vie individuelle, ne sont que des présuppositions, c'est-à-dire, deux moments que la notion pose elle-même pour atteindre à la forme parfaite et à l'unité de la vie. Maintenant, comme la génération,

Ici la forme subjective de l'Idée qui se détermine pour atteindre à l'universel n'est qu'une distinction simple qui se produit au dedans d'elle-même, une intuition où l'idée se maintient dans son état d'identité et d'universalité (1); mais comme il y a là une différence déterminée, l'on se trouve de nouveau en

ou le devenir du genre contient un double élément, un élément immédiat et individuel, et un élément médiat et universel, le résultat qu'amène ce processus est, d'une part, un retour, un progrès indéfini de l'individu (l'enfant), et, d'autre part, la suppression de la génération et de la vie, ou la négation du moment immédiat de l'*Idée;* il amène, en d'autres termes, ce degré où l'*Idée* s'est réalisée comme genre, comme principe de la vie, où elle s'est par là affranchie de tout élément extérieur, immédiat et individuel, où elle n'est plus *en soi* mais *pour soi*, où, en un mot, elle se prend elle-même, et elle n'a qu'elle-même pour objet. L'Idée qui est parvenue à ce degré de son existence, c'est la *connaissance. Das Erkennen* — *le connaître* — ou l'idée du *vrai*, qui renferme l'unité de la notion et de son objet.

(1) *Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist reines Unterscheiden innerhalb ihrer—Auschauen, das sich in dieser Allgemeinheit halt.* Littéralement : « Sa subjectivité (de l'Idée) déterminée pour l'universel est une différenciation pure au-dedans d'elle-même. C'est une intuition qui se conserve dans cette universalité. » Et, en effet, ce n'est que dans la *connaissance* que l'Idée existe et se saisit comme Idée dans sa forme universelle et absolue, et, par conséquent, toutes les divisions et les différences qui se produisent dans cette sphère se produisent au sein de l'Idée elle-même, tandis que dans les autres sphères elles se produisent en dehors de l'Idée, en ce sens que l'Idée n'y existe que d'une manière imparfaite et inadéquate à sa nature. On peut donc dire qu'ici le sujet qui connaît *(Auschauen)*, et l'objet de l'intuition, ou l'Idée subjective et l'Idée objective, sont adéquates l'une à l'autre et conservent leur forme universelle et parfaite.

présence d'un jugement où l'idée se sépare d'elle-même et se présuppose d'abord comme un monde extérieur.

Il y a là deux jugements qui sont identiques *en soi*, mais qui ne sont pas encore posés comme tels (1).

§ CCXXIV.

Le rapport de ces deux idées qui en soi, ou en tant que vie, sont identiques (2), forme le côté relatif, et partant, fini de ce moment de l'Idée. C'est un rapport réfléchi (3) en ce que la différenciation de l'Idée n'est ici qu'un premier jugement; c'est une *présupposition*, et non une *position* (4), et, par con-

(1) C'est-à-dire, qu'il y a deux termes qui, dans leur rapport réciproque, donnent naissance à deux jugements, lesquels sont virtuellement identiques, mais dont l'identité n'est pas encore réalisée.

(2) Et en effet, dans la vie, le sujet et l'objet se sont identifiés, mais seulement *en soi* et d'une manière immédiate, parce que l'Idée n'existe dans la vie qu'imparfaitement, ce qui fait que la vie aboutit à une nouvelle et plus haute détermination.

(3) *Reflexions-Verhältniss*. Les déterminations antérieures de la notion se retrouvent dans l'Idée, bien que combinées avec un nouvel élément.

(4) *Nur das erste Urtheil, das Voraussetzen noch nicht als ein Setzen*. Littéralement : *Ce n'est que le premier jugement, une présupposition, qui n'est pas encore, en tant que position*. C'est-à-dire, que, dans la connaissance, l'Idée *présuppose* un objet, l'objet même de la connaissance, lequel apparaît d'abord comme un terme séparé du sujet, ou de l'idée subjective, et comme n'étant pas produit (posé) par elle. Et c'est cette distinction qui fait le premier *jugement* de l'Idée dans la connaissance.

séquent, en présence de l'Idée subjective se pose un monde objectif immédiat, ou bien, l'Idée en tant que vie, apparaissant sous la forme d'existence individuelle (1). Mais ce jugement se produit au sein de l'Idée elle-même (§ précéd.). Par conséquent, tout en se dédoublant, l'Idée conserve son unité et la conviction de son identité avec ce monde objectif, identité qui n'est ici qu'à l'état immédiat. La raison s'applique à la connaissance du monde avec la croyance absolue de réaliser cette identité; elle éprouve le besoin de faire disparaître la contradiction et de donner à cette croyance la forme de la vérité.

§ CCXXV.

Ce processus de l'Idée constitue la *connaissance*. Au fond, c'est une seule et même activité qui fait disparaître l'opposition et l'existence incomplète du sujet et de l'objet. Mais cette conciliation n'a lieu d'abord qu'*en soi*. Par conséquent, ce processus porte le caractère de la finité qui est inhérente à cette sphère, et imprime à ce besoin deux directions distinctes. Car, d'une part, on éprouve le besoin de faire disparaître ce qu'il y a d'incomplet dans l'état subjectif de l'Idée,

(1) *In der Erscheinung der einzelnen Existenz.* Littéralement : *Dans l'apparition des existences individuelles;* c'est-à-dire, que l'objet de la connaissance se pose d'abord vis-à-vis du sujet comme un monde indépendant, comme un ensemble d'êtres inanimés ou animés qui se présentent sous la forme d'existences distinctes et individuelles.

en s'emparant du monde objectif, pour donner ainsi à l'affirmation et à la pensée subjectives et abstraites un contenu et une valeur objective; et, d'autre part, l'on éprouve le besoin de faire disparaître ce qu'il y a d'incomplet dans le monde objectif, qui se pose ici vis-à-vis du sujet comme une apparence (*Schein*), comme un assemblage d'éléments contingents et de formes passagères, de déterminer ce monde, et de le façonner suivant l'activité interne du sujet, qui ici constitue le principe vraiment objectif. Le premier besoin, c'est le besoin de la connaissance du *vrai*; c'est la connaissance comme telle, ou l'activité *théorétique;* le second, c'est le besoin de la réalisation du *bien;* c'est la volonté (1), ou l'activité *pratique* de l'Idée.

(1) **Das Wollen.** *Le vouloir*. L'acte suprême de la vie, la *génération*, concentre tous les moments précédents, et amène cet état où l'Idée existe *pour soi* et dans sa liberté, c'est-à-dire, où elle se saisit en tant qu'Idée et dans l'unité simple et interne de sa nature. C'est là la *connaissance*. Et en effet, dans la connaissance est donnée la connaissance de toutes choses, et la connaissance de toutes choses dans leur idée et dans leur unité. Ici, l'objet de la pensée, ou l'Idée objective, n'est plus une détermination isolée, abstraite et limitée, mais c'est l'Idée elle-même, l'Idée concrète et universelle. De plus, dans la connaissance se trouvent comprises l'Idée et la nécessité de la vérité, ou, pour mieux dire, connaître et connaître le vrai ne sont qu'une seule et même chose. Or, l'idée de la vérité ne contient pas seulement une détermination purement subjective de la pensée, ainsi qu'on se la représente ordinairement, mais l'accord et la correspondance de la pensée et de son objet, de la notion et de la réalité. Et ainsi, dire qu'on

a) La connaissance.

§ CCXXVI.

Si l'on examine de plus près l'idée de la connaissance finie, qui prend son point de départ dans la supposition d'un jugement, et d'une opposition (§ 224), et dont l'activité se produit aussi sous la forme d'une contradiction, l'on verra que ses moments sont différenciés, et qu'ils se posent comme indépendants l'un de l'autre; ce qui fait qu'ils apparaissent comme étant liés par un rapport extérieur de la réflexion, et non par la notion elle-même. La matière de la connaissance y apparaît aussi comme donnée, et comme venant s'ajouter aux déterminations de la notion, lesquelles déterminations demeurent par cela même différenciées. C'est là la raison qui se produit et agit comme *entendement*. La vérité à laquelle parvient ce moment de la connaissance est, par conséquent, une vérité finie. Ce qu'il y a d'infini dans la notion est un but auquel il aspire, mais qu'il ne peut atteindre. Cependant cette activité extérieure de l'entendement

connaît et qu'on peut connaître, et dire, en même temps, qu'il y a un objet transcendant, *une chose en soi*, suivant l'expression de Kant, qui échappe à la connaissance, c'est dire qu'on connaît et qu'on ne connaît pas. Le mouvement de l'Idée dans la sphère de la connaissance a pour objet de produire son unité *théorétique*, et de l'amener à ce point où elle se pose comme *idée pratique*, comme idée qui se réalise extérieurement. La première a pour objet le *vrai*, et la seconde le *bien*.

est dirigée par la notion, et ce sont ses détermina-
tions qui forment comme le fil régulateur de ses dé-
veloppements (1).

§ CCXXVII.

Puisque la connaissance finie part de l'existence d'une matière multiple, qu'elle présuppose et trouve devant elle, — ce sont les faits du monde extérieur ou de la conscience, — elle donne 1° à son activité la forme de l'*identité*, ou de l'*universalité abstraite*. Cette activité consiste à décomposer un objet concret qui lui est donné, à isoler et simplifier ses différences, et à leur imprimer ces formes, ou bien à prendre pour point de départ et pour fondement l'objet dans son existence concrète, et, en faisant abstraction des caractères accidentels qui s'y produisent, s'élever à l'universel concret, au genre, ou à

(1) La connaissance, à son point de départ, ou à l'état immédiat, c'est la connaissance qui n'est pas encore réalisée. C'est la connaissance qui contient virtuellement son objet (le général, la loi, la notion), mais qui ne se l'est pas encore approprié. C'est ce qui amène le moment de la connaissance finie, ou de l'entendement. Ici le sujet et l'objet, ainsi que tous les éléments de la connaissance, apparaissent comme séparés et comme étant en rapport tout à la fois, c'est-à-dire, comme étant unis par la réflexion subjective, et non par l'identité de leur notion. Mais cette identité est au fond de ces différences et de ces limitations, et le *processus* de la connaissance n'a d'autre objet que de réaliser ce qui est contenu dans sa notion, c'est-à-dire, cette même identité, dans la connaissance infinie et spéculative.

la force et à la loi. C'est là la *méthode analytique* (1).

§ CCXXVIII.

Mais cet universel est, 2° aussi un élément déterminé (2). L'activité de la connaissance parcourt ici

(1) « On considère en général, dit Hegel, les méthodes analytique et synthétique comme deux méthodes dont l'usage dépend de notre volonté. Il n'en est pas cependant ainsi, car c'est la forme même de l'objet qui détermine l'emploi de l'une ou l'autre de ces méthodes, dans cette sphère de la connaissance finie. La connaissance est d'abord analytique. L'objet ne s'offre à elle que sous la forme individuelle, et l'œuvre de la connaissance analytique consiste à ramener l'individuel à une forme générale. La pensée n'a ici que la valeur d'une détermination abstraite, ou de l'identité formelle. C'est le point de vue auquel s'arrêtent Locke et tous les empiristes. On dit : la connaissance ne peut pas aller au-delà; elle ne peut que décomposer les objets concrets dans leurs éléments abstraits, et les considérer dans leur état d'isolement. Mais c'est là renverser la nature des choses, et cette connaissance, qui veut connaître les choses, telles qu'elles sont, et s'arrêter à l'analyse, se met en contradiction avec elle-même. Ainsi, le chimiste qui jette un morceau de chair dans sa cornue, et qui, après l'avoir fait bien bouillir, vient nous dire qu'elle se compose de carbone, d'hydrogène, d'azote, etc., ne nous donne pas la chair véritable. Et le psychologue empirique qui décompose l'action dans ses différents éléments, et qui s'arrête à cette décomposition, n'opère pas autrement que le chimiste. L'objet traité analytiquement est, qu'on nous passe la comparaison, semblable à un oignon auquel on enlève ses peaux l'une après l'autre. » (*Grande Encyclop.*, § CCXXVII.)

(2) L'universel donné par l'analyse est déterminé, en ce qu'il n'est qu'un côté, une face de l'objet décomposé par l'analyse; et c'est précisément parce qu'il est déterminé qu'il appelle d'autres déterminations, desquelles il diffère, mais avec lesquelles il est aussi, et par la même raison, en rapport.

les différents moments de la notion, qui dans la connaissance finie n'existe pas comme notion infinie, mais comme notion qui se détermine dans les formes de l'entendement. Saisir l'objet suivant ces formes, c'est là ce qui constitue la méthode *synthétique* (1).

§ CCXXIX.

a) Lorsque l'objet de la connaissance est saisi sous la forme d'une notion déterminée, et qu'on y pose son genre et sa déterminabilité générale (2), on a

(1) Les trois moments logiques de la connaissance sont : 1° la connaissance à l'état immédiat, c'est-à-dire, l'instinct, le besoin de connaître en général, qui enveloppe le sujet et l'objet à l'état immédiat; 2° l'analyse ; 3° la synthèse. L'analyse et la synthèse réalisent la connaissance telle qu'elle se produit dans cette sphère. C'est par l'analyse que commence la connaissance. L'analyse décompose l'objet, la totalité des notions, en ses différents éléments. Mais, par cela même qu'elle décompose, elle place ces éléments l'un à côté de l'autre sans en saisir les rapports. L'*identité et l'universalité abstraites* forment, par conséquent, la règle et le fil conducteur de ses opérations, ce qui fait qu'elle pose en principe que chaque élément est identique à lui-même, et absolument distinct et séparé de tous les autres. Et, dans ce travail de décomposition, elle aboutit à l'*être*, à l'*un*, au *plus haut genre*, etc., abstraits et vides, qu'elle place, pour ainsi dire, en dehors de tout rapport et de toute différence. C'est là un des moments de la connaissance finie. Cependant, par cela même que les éléments dégagés par l'analyse sont déterminés, ils sont en rapport entre eux. Saisir ces rapports, c'est le propre de la connaissance synthétique, dont les trois moments sont : la *définition*, la *division* et le *théorème*, dans lesquels on retrouve le général, le particulier et l'individuel.

(2) La différence spécifique.

la *définition*. C'est la méthode analytique (§ 227) qui est le fondement de la définition, et qui en fournit ses éléments. Mais la déterminabilité qu'elle fournit ne peut être qu'un caractère — *Merkemal* — du défini, c'est-à-dire, qu'elle ne peut donner qu'une connaissance subjective et extérieure de l'objet.

§ CCXXX.

b) Le second moment de la notion c'est l'universel se déterminant comme *particulier*, ou la *division* fondée sur un certain point de vue extérieur.

§ CCXXXI.

b) Dans l'*individualité concrète* (1) où la déterminabilité simple de la définition est saisie comme un rapport, l'objet est une synthèse de déterminations différentes. C'est là le *théorème*. Comme ces déterminations diffèrent l'une de l'autre, leur identité ne peut s'établir qu'à l'aide de moyens termes (2). La production des matériaux qui forment ces moyens est la *construction*, et la médiation elle-même, par laquelle on démontre la nécessité du rapport de ces déterminations, c'est la *preuve*.

REMARQUE.

En général, on regarde l'analyse et la synthèse

(1) Qui est l'objet du théorème. — Voy. § suiv.

(2) Le texte dit : « *Die Identität derselben, weil sie unterschiedene sind, ist eine vermittelte.* » Comme elles sont différenciées, leur identité est une identité médiatisée.

comme des méthodes qu'on peut employer à volonté. Si l'on présuppose un objet concret, qui, suivant la méthode synthétique, doit être un résultat, on pourra y trouver, par l'analyse, des déterminations abstraites qu'on regardera comme des conséquences, mais qui auront déjà fourni des présuppositions et des matériaux à la démonstration. C'est ainsi que les définitions algébriques de la ligne courbe deviennent des théorèmes dans les procédés géométriques; et peut être trouverait-on dans le théorème de Pythagore, pris comme définition du triangle rectangle, la preuve des théorèmes qu'on a déjà établis pour le démontrer. L'arbitraire qui se produit dans l'emploi de ces méthodes, vient de ce que, dans l'une comme dans l'autre, on part d'un élément qu'on présuppose et qu'on ne saisit que d'une manière extérieure. Mais, d'après la nature de la notion, c'est l'analyse qui vient la première, parce que c'est à elle à élever la matière concrète et empirique de la connaissance à la forme abstraite et générale, que la méthode synthétique marque ensuite d'une nouvelle forme dans la définition. (1)

(1) Suivant la nature de la notion, c'est l'analyse qui doit venir avant la synthèse, parce qu'on donne par là aux éléments dont se compose un objet concret leur forme abstraite et générale. Mais ces deux méthodes sont insuffisantes, et elles sont insuffisantes, parce qu'elles présupposent toutes les deux l'objet, au lieu de le poser. C'est là ce qui explique comment on les emploie toutes les deux à volonté. Ainsi, lorsqu'on est en présence d'un objet, on peut l'analyser, ou bien, en s'appuyant sur une

Si ces méthodes, qui ont obtenu dans leur domaine spécial des résultats si brillants (1), ne sont d'aucun usage dans la connaissance philosophique, il faut l'attribuer à ce qu'elles présupposent d'autres connaissances, et que la connaissance qu'elles donnent ne va pas au delà d'une identité formelle et des déterminations de l'entendement. C'est principalement Spinoza

vue vague et extérieure du tout, on peut le définir. Voilà comment il peut se faire qu'une définition, sur laquelle on fonde une démonstration, se trouve être déterminée par la chose même qu'on prétend démontrer par elle. « Plus complexe est l'objet à définir, dit Hegel, c'est-à-dire, plus il offre d'aspects, plus on pourra en donner de définitions. C'est ainsi qu'on donne une foule de définitions de la vie, de l'État, etc. La géométrie donne de bonnes définitions, parce que son objet, l'espace, est un élément abstrait. Si l'on considère le contenu de la définition, on verra que celle-ci n'en explique pas la nécessité. On admet qu'il y a un espace, des plantes, des animaux, etc.; mais ni la géométrie, ni la botanique, etc., ne font pas voir la nécessité de ces objets. Il suffirait de cette raison pour montrer que la synthèse, tout aussi bien que l'analyse, sont des méthodes inadéquates à la connaissance philosophique, car la philosophie doit, avant toutes choses, justifier la nécessité de son objet. On a essayé d'appliquer la méthode synthétique à la connaissance philosophique. Ainsi, Spinoza débute par des définitions, par celle-ci, par exemple, la substance est *causa sui*. Les définitions de Spinoza ont un caractère éminemment spéculatif; mais, considérées sous le point de vue de la forme, elles ne sont que de pures affirmations. Il en est de même de Schelling. » (*Grande Encyclop.*, § CCXXIX.)

(1) Cette expression peut paraître exagérée. Elle est cependant exacte au point de vue de Hegel et de la connaissance absolue.

qui a appliqué la méthode géométrique à la connaissance spéculative, ce qui fait de son système une sorte de formalisme. La philosophie de Wolf, qui a un caractère de pédantisme le plus marqué, n'est-elle aussi qu'une métaphysique de l'entendement (1).

Dans ces derniers temps, on a prétendu corriger l'abus du formalisme dans la philosophie et dans la science, par l'abus de ce qu'on a appelé la méthode de construction. C'est Kant qui le premier a fait remarquer que les mathématiques *construisent* leurs notions. Cela veut dire, au fond, que les mathématiques, en construisant, n'opèrent pas sur des notions, mais sur les déterminations abstraites des intuitions sensibles (2). On a pris, d'après cette mé-

(1) La méthode analytique et la méthode synthétique constituent bien un degré de la connaissance, mais un degré inférieur à la vraie connaissance philosophique. La méthode spéculative peut seule saisir la notion dans sa nature intime et dans son unité. L'analyse et la synthèse n'en donnent que la forme, et, pour ainsi dire, que l'enveloppe ; ce qui fait que, lorsqu'on les applique à la connaissance philosophique, on a bien un certain arrangement extérieur et empirique de son objet, mais non l'objet lui-même. C'est ce qui est arrivé à Spinoza et à Wolf. Hegel appelle la philosophie de Wolf un pédantisme, parce que Wolf a appliqué sa méthode, la méthode qu'il appliquait à la philosophie et aux mathématiques, à toute espèce de connaissance, aux choses les plus vulgaires, et qui sont le moins susceptibles de démonstration. Par exemple, il entreprend de prouver qu'une fenêtre doit être assez large pour faire place à deux personnes ; et la preuve qu'il en donne, c'est que deux personnes se mettent souvent ensemble à la croisée.

(2) Cette observation s'applique surtout à la géométrie qui

thode, les matériaux qui forment l'objet de la philosophie et de la science, et on les a arrangés arbitrairement, et, pour ainsi dire, étiquetés suivant un schème préconçu. On a ensuite mélangé tout cela avec des éléments tirés du monde sensible, auxquels on a donné une forme rationnelle, et c'est là ce qu'on a appelé *construire des notions*. Il y a bien dans cette méthode une vue obscure de l'Idée, et de cette unité de la notion et de l'objet qui constitue son état concret; mais cette construction est loin de représenter cette unité, qui ne peut être saisie que dans la notion comme telle. Car l'objet concret et sensible de l'intuition n'est nullement l'objet de la raison, ou l'Idée (1).

Il faut remarquer ensuite que la géométrie, ayant

suppose l'espace et ses dimensions, et qui construit ses figures dans l'espace. Par conséquent, bien que l'objet de la géométrie soit la construction de figures idéales, ces figures sont nécessairement dans l'espace, ce qui fait qu'elles sont inséparables de l'intuition exrieure et sensible. Conf. § CIV, p. 53, et § CLXV, p. 217 et suiv.

(1) C'est à la méthode de Schelling que Hegel fait allusion. Et, en effet, cette méthode procède par une sorte de construction analogue à celle qu'emploie le géomètre qui construit ses figures et ses démonstrations, en ce qu'elle montre comment l'Idée se développe et s'élève de puissance en puissance à sa plus haute détermination. Il y a bien là une certaine vue de l'Idée et de son unité. Mais, comme la méthode mathématique, elle présuppose les termes sur lesquels elle opère, l'espace, par exemple, et ses dimensions; elle les admet d'une manière empirique et sans les démontrer, et le plus souvent, au lieu de saisir l'idée elle-même, elle ne saisit que la représentation sensible.

pour objet l'intuition abstraite et sensible de l'espace, peut aisément fixer dans ce dernier les déterminations de l'entendement. C'est ce qui fait qu'en elle la méthode de la connaissance finie trouve son application la plus parfaite. Toutefois, elle finit par rencontrer, elle aussi, dans sa marche des quantités incommensurables et irrationnelles. Et c'est là une difficulté qu'elle ne peut franchir qu'autant qu'elle se débarrasse des lois de l'entendement. Mais ici aussi l'on fait une confusion dans les termes. Car on appelle *rationnelles* les déterminations de l'entendement, et *irrationnel* ce qu'on devrait plutôt considérer comme des germes et des traces de la notion (1).

D'autres sciences, qui ne sont pas renfermées dans les limites du nombre et de l'espace abstraits, sont souvent obligées de ne pas tenir compte des déterminations de l'entendement. Elles se tirent, à cet égard, d'embarras bien facilement. Elles brisent la

(1) La méthode de la connaissance finie est la méthode de l'entendement qui fixe les notions et les sépare, au lieu de montrer le passage de l'une à l'autre et leur unité. C'est aussi la méthode mathématique, bien que les mathématiques n'y demeurent pas toujours fidèles. Ainsi, après avoir posé en principe l'identité et l'égalité abstraites, et que le nombre et l'unité, par exemple, la courbe et la droite sont absolument distincts et ne peuvent être ramenés à une seule et même notion, elles opèrent sur l'un de ces termes comme elles opèrent sur l'autre, reconnaissant par là leur unité. C'est en obéissant au même principe, c'est-à-dire, en ne considérant comme rationnelle que l'identité abstraite, et qui exclut toute opposition, qu'elles appellent improprement *irrationnelles* les quantités incommensurables.

série des conséquences, elles prennent des détermi-nations qui sont souvent opposées à celles qui pré-cèdent, et qu'elles vont puiser dans une matière extérieure, dans l'opinion, dans les représentations et dans les aperceptions sensibles, ou à une autre source quelconque. Cette connaissance finie ignore la nature de la méthode qu'elle emploie, et le rapport de la méthode avec le contenu, comme aussi que les dé-finitions, les divisions, etc., se déduisent des déter-minations de la notion. Ne connaissant pas ses limites, elle les franchit sans s'en apercevoir, et elle se trouve ainsi transportée sur un terrain où les déterminations de l'entendement n'ont plus de valeur. Et cependant elle s'obstine à les employer.

§ CCXXXII.

La nécessité, que la connaissance finie produit dans la démonstration, n'est d'abord qu'un élément déter-miné extérieurement, et à un point de vue purement subjectif. Mais, dans la nécessité comme telle, ont dis-paru la présupposition et le point de départ, c'est-à-dire, ce qu'il y a de présupposé et de donné d'avance dans le contenu de la connaissance. La nécessité comme telle est en soi la notion qui est un rapport avec elle-même (1). Par là, l'Idée subjective s'est

(1) « La nécessité, dit Hegel, à laquelle la connaissance est arrivée à travers la démonstration, est le contraire de ce qu'on avait à son point de départ. A son point de départ, la connais-sance n'avait qu'un contenu contingent et donné ; ici, son con-

élevée à ce degré où la matière de la connaissance se trouve déterminée en et pour soi, et où elle ne lui est plus donnée, mais elle lui est immanente comme à son sujet. C'est ainsi qu'elle passe dans l'*Idée de la volonté* (1).

tenu est nécessaire, et sa nécessité se trouve amenée *(vermittelt, médiatisé)* par l'activité même du sujet. C'est ici que réside le passage de l'idée de la connaissance (ou du vrai) à l'idée de la volonté (ou du bien). Ce passage consiste en ce que l'universel ou la notion subjective a atteint ce degré où elle est notion active, et où elle pose elle-même ses déterminations. » (*Grande Encyclop.*, § CCXXII.)

(1) Le premier moment de la connaissance synthétique, est la *définition*. La définition ramène les éléments de l'objet que l'analyse a, pour ainsi dire, dispersés à une certaine unité. Et cette unité, elle la forme en renfermant ces éléments dans une limite déterminée. Comme cette détermination n'est qu'une détermination relative, la définition contient nécessairement deux éléments : l'élément général et commun, le *genre*, et l'élément particulier et distinctif, la *différence spécifique*. Mais, par cela même que la définition n'exprime que ces deux éléments abstraits de l'objet, elle ne donne pas l'objet en son entier, dans son existence concrète et réelle. Elle donne, par exemple, de l'homme, *l'animalité et la raison;* de l'État, *l'association et la justice*. Mais ces deux éléments sont loin d'épuiser l'idée de l'homme ou de l'État, et d'embrasser toutes les propriétés, tous les rapports et toutes les oppositions qui constituent la réalité de ces objets. De plus, dans l'énonciation du genre et de la différence, la définition ne suit aucun *critérium* fixe et vraiment rationnel, mais elle s'appuie sur l'opinion, sur l'habitude, ou sur une comparaison extérieure et empirique. Elle prend, en d'autres termes, l'objet à définir, elle le rapproche d'un autre objet, et si elle trouve dans l'un un caractère qui n'existe pas dans l'autre, elle le considère comme un élément essentiel et distinctif du défini. Mais pourquoi ces ter-

b) La volonté.

§ CCXXXIII.

L'Idée subjective, en tant qu'elle est déterminée en et pour soi, et qu'elle a un contenu simple égal à

mes se trouvent ainsi réunis? Pourquoi, parmi les propriétés diverses et constitutives de l'objet, choisir telle propriété, plutôt que telle autre? Pourquoi, dans la définition de l'État, par exemple, prendre la justice plutôt que la liberté, la vie morale plutôt que la vie physique, ou, dans la définition de l'homme, l'intelligence plutôt que la volonté? Voilà des questions auxquelles la définition ne saurait satisfaire. D'où l'on voit que la connaissance donnée par la définition est imparfaite quant à la forme et quant au fond. Cela vient de ce que la définition est une synthèse *immédiate*, une synthèse qui commence la recomposition de l'objet, mais qui n'a pas encore saisi l'objet dans tous ses éléments et tous ses rapports, dans sa nature intime et dans son unité. Elle donne, par conséquent, une certaine vue, et, pour ainsi dire, un pressentiment de cette unité plutôt que cette unité elle-même, et elle exprime plutôt une manière d'être du sujet que la nature même de l'objet. 2° La définition, c'est l'universel abstrait et immédiat; mais l'universel doit se particulariser, et le particulier est ici la *division*. La définition appelle nécessairement la division, parce que, d'une part, l'universalité du défini n'est qu'une universalité relative, et qu'elle n'est, par conséquent, que la partie d'un tout qui est en face d'autres parties, lesquelles se trouvent placées dans les mêmes conditions, et que, d'autre part, le contenu multiple du défini, qui n'existe qu'à l'état abstrait et virtuel dans la définition, ne saurait être connu qu'en le décomposant en ses éléments. Cette décomposition n'est plus ici l'*analyse*, mais la *division*, laquelle consiste à ordonner les êtres d'après leurs différences et leurs rapports; et, à cet égard, la division doit être considérée comme la condition essentielle de toute connaissance rationnelle et systématique. Mais comment faut-il diviser? Et pourquoi faut-il diviser de telle manière

soi, est le *bien*. Le désir qu'elle a de se réaliser produit un rapport inverse à celui de l'idée du vrai, et as-

plutôt que de telle autre? Ce sont là des questions auxquelles la division elle-même ne saurait répondre. Aussi toutes les règles qu'on donne à ce sujet sont-elles insuffisantes, et la plus importante de ces règles, à savoir, *qu'il faut diviser les êtres d'après leurs différences essentielles*, dépasse les limites de la division, parce que la division, pas plus que la définition, ne saurait dire quelle est l'essence et le principe des choses. C'est ce qui fait que la division procède dans ses opérations comme la définition, c'est-à-dire, d'une manière empirique, qu'elle ne s'appuie que sur la comparaison extérieure, et qu'elle divise, en quelque sorte, indifféremment un seul et même objet, suivant ses différentes propriétés et ses différents rapports. Cela vient surtout de ce que la division *présuppose*, ainsi que la définition, les termes qu'elle divise et les éléments sur lesquels elle se fonde, au lieu de les *poser* et de les expliquer elle-même. Cependant la division, en décomposant les êtres, et en essayant de les classer d'après leurs caractères essentiels, a amené ce résultat, qu'elle présente l'objet dans la totalité de ses différences et dans son unité tout à la fois. Ce n'est plus l'unité immédiate de la définition, mais c'est une unité qui a traversé la médiation et qui la contient. C'est là 3° le *théorème, ou la démonstration (Theorem, Lehrsatz)*. La démonstration suppose la définition et la division des termes qu'elle réunit à l'aide d'un moyen. Ces termes ne sont plus ici ce qu'ils étaient dans la simple proposition et dans le syllogisme, mais tels qu'ils existent dans la sphère de la connaissance, et tels que les ont livrés à la démonstration les moments précédents de l'Idée. Ainsi, par exemple, la proposition *la rose est rouge*, énoncée comme un fait et d'une manière irréfléchie, diffère de cette même proposition dont les termes auraient été analysés, définis, etc. Et d'ailleurs, l'idée de la science contient non-seulement la proposition et le syllogisme, mais le monde objectif et toutes choses en général. Quant à la démonstration, elle consiste à lier tous les éléments de l'objet par des rapports internes et nécessaires. C'est

pire plutôt à déterminer le monde qu'il trouve devant lui d'après ses fins. Ce désir (1) part de la conviction de la passivité (2) de l'objet qu'elle présuppose; mais d'un autre côté, en tant que volonté finie, elle présuppose en même temps l'indépendance de l'objet, et le bien comme une fin purement subjective. (3)

là *prouver;* et l'emploi et la disposition des matériaux qui composent la preuve, constituent la *construction*. Ainsi, dans la définition, l'on n'a que l'unité abstraite de l'objet; dans la démonstration, au contraire, on a son unité concrète et réelle, c'est-à-dire, l'objet avec toutes ses propriétés et tous ses rapports. Cependant, bien que la démonstration marque un degré de la connaissance supérieur à la définition, elle ne donne, elle aussi, qu'une connaissance limitée. Et, en effet, elle présuppose, comme la définition, l'objet; elle ne montre pas sa genèse, ni comment, ni pourquoi il existe, mais seulement la nécessité de ses rapports. Cela fait que le moyen n'y apparait pas comme sortant de la nature même de l'objet, mais comme un élément subjectif de la pensée, et que la construction est un mélange de procédés rationnels et de procédés artificiels, qui sont pris en dehors de la nature de la chose. En d'autres termes, l'Idée n'atteint pas dans la démonstration à la totalité et à l'unité de ses déterminations. L'objet démontré est tel qu'il est démontré, mais il demeure encore séparé du sujet. Et c'est là ce qui fait que sa nature intime échappe à la démonstration. Cependant, le résultat auquel on est ici arrivé, est la *nécessité*. La vérité démontrée, est la vérité nécessaire, la vérité qui ne peut ne pas exister, ou exister autrement qu'elle existe. La nécessité n'est pas ici ce qu'elle était dans la sphère de la simple *essence*, mais la nécessité telle qu'elle existe dans la sphère de la pensée et de la connaissance. Cette nécessité, c'est le *bien*.

(1) *Dieses Wollen*, ce vouloir.

(2) *Nichtigkeit. Nullité.*

(3) C'est-à-dire, que l'idée pratique renferme une contradic-

§ CCXXXIV.

La finité de cette activité amène une contradiction, qui consiste en ce qu'au milieu des déterminations opposées du monde objectif, la fin du bien est et n'est pas réalisée, est posée à la fois comme une chose essentielle et comme une chose non essentielle, comme réelle et comme seulement possible. Cette contradiction se produit comme un *progrès infini* de la réalisation du bien, où le bien prend la forme immobile du *devoir* (1). Mais, ce qui fait disparaître la *forme* de cette contradiction, c'est l'activité (2) qui supprime le côté subjectif du but, et par là son côté objectif, deux côtés qui forment l'opposition, et leur finité réciproque. Et, en supprimant cette contradiction, elle ne fait pas seulement disparaître ce qu'il y a d'exclusif dans *tel* état subjectif, mais dans tout autre état semblable en général. Car un tel état, c'est-à-dire une nouvelle opposition, ne diffère pas de celle qu'on se représente comme devant être la première. Dans ce mouvement réfléchi des deux termes se trouve reproduit le contenu (3) qui est le bien, et

tion (§ suiv.). Car elle part de cet instinct que le bien doit se réaliser et que rien ne peut résister à son action, et, d'un autre côté, elle présuppose un objet indépendant, vis-à-vis duquel le bien demeure comme un but purement subjectif.

(1) *Als ein Sollen fixirt ist.* Il est *fixé* comme un devoir, comme quelque chose qui doit être, mais qui n'est jamais.

(2) Du bien, l'activité inhérente à sa notion.

(3) Il y a dans le texte : *Diese Rückkehr in sich ist zugleich die*

l'identité des deux côtés. C'est la reproduction du rapport théorètique où l'on a présupposé (§ 224) que l'objet existe comme élément substantiel et vrai.

§ CCXXXV.

La vérité du bien est par là posée comme unité de l'idée théorètique et de l'idée pratique, unité à laquelle atteint le bien en soi et pour soi. Le monde objectif est de cette manière l'Idée en soi et pour soi, qui se pose éternellement comme but, et qui réalise ce but par son activité. La vie qui s'est ainsi affranchie des différences et de la finité de la connaissance, qui est revenue sur elle-même, et que l'activité de la notion a ramenée à son identité, est l'*Idée absolue, ou spéculative* (1).

Erinnerung des Inhalts. Ce retour sur soi est, en même temps, la *ressouvenance* du contenu. C'est l'idée subjective ou théorètique du bien absolu réalisée.

(1) L'idée de la connaissance ou du vrai, qui devient adéquate à son objet et qui le saisit dans la réalité, et la nécessité de ses propriétés et de ses rapports, est le *bien* ou le *vouloir* (§ CCXXXII). Et ainsi, le bien est le vrai, mais le vrai auquel s'ajoutent la nécessité et l'activité. Et, en effet, le bien est essentiellement actif, et, d'un autre côté, il ne peut ne pas être, et rien ne saurait s'opposer à son existence. Le bien, c'est la *fin* absolue, mais la fin qui n'a pas besoin d'être réalisée pour atteindre à la *vie* et à la *vérité*, car il est déjà la *vie* et la *vérité*. Le bien est, par conséquent, supérieur à la vérité et à la connaissance, telles qu'elles viennent d'être définies (§§ précéd.), et il leur donne une réalité objective. Mais, par cela même, il se produit dans le bien un rapport opposé à celui qu'on a remarqué dans l'idée du vrai (§ CCXXXIII). Car le *vrai* apparait au sujet qui connait comme un monde objectif et absolu sur lequel il doit, pour ainsi dire, se

L'Idée absolue.

§ CCXXXVI.

L'Idée, en tant qu'unité de l'idée objective et de l'idée subjective, est la notion de l'Idée qui n'a d'autre

former et se modeler. Dans le bien, au contraire, cet état de passivité a disparu, et le bien s'applique à l'objet comme à un être qui est soumis à sa puissance et à ses fins. Par là aussi toute *présupposition* se trouve annulée dans le bien (§ CCXXXII). Ce qui veut dire, en d'autres termes, que toutes les déterminations précédentes, le *monde mécanique* et *chimique*, la *vie* et la *connaissance* elle-même, sont des moments de l'Idée qui n'existent qu'en vue du bien, et que le bien concentre dans son unité. C'est là ce qu'entend Hegel, lorsqu'il dit que le *bien est égal à soi* (§ CCXXXIII). Car, puisque le bien est la fin absolue, il contient toutes choses et il trouve toutes choses au-dedans de lui-même, tandis que les déterminations précédentes sont *inégales à elles-mêmes*, par la raison que, tout en étant *elles-mêmes*, elles aspirent au bien, et qu'elles trouvent ainsi hors d'elles-mêmes leur principe et leur unité.

Le bien n'est, à son point de départ, qu'un bien *immédiat*, un bien qui *peut* et *doit* marquer les choses de son empreinte, et les élever jusqu'à lui, mais qui n'a pas encore accompli son œuvre. Cependant, le bien ne s'arrête pas à cet état immédiat et virtuel. Car, par là même qu'il est le bien, et le bien de toutes choses, il s'empare du monde objectif et le soumet à son activité. C'est ce passage de son état virtuel à sa réalisation qui constitue le moment de sa finité. Car, sa réalisation *présuppose* l'indépendance de l'objet dans lequel il se réalise, et qu'il s'assimile (§ CCXXXIII). De plus, au milieu des oppositions du monde objectif, le bien apparaît comme étant et comme n'étant pas, comme une chose essentielle et comme un accident (§ CCXXXIV). « Car, dit Hegel (*Grande Logique*, p. 320), par cela même qu'il est limité quant à son contenu, il y a plusieurs biens, ce qui fait que le bien actuel *(das existirende Gute)*, n'est pas seulement détruit par

objet que l'Idée, ou, ce qui revient au même, qui se prend elle-même pour objet. C'est un objet où toutes

un accident extérieur ou par le mal, mais par la collision et la lutte qui se produit entre les différents biens. » Enfin, et comme conséquence de ce qui précède, la limitation du bien vient aussi de la différence de la forme et du contenu, du sujet et de l'objet (l'intention et l'œuvre, le but et les moyens, par exemple); toutes choses qui font que le bien se produit ici comme un *devoir (ein Sollen)* et un *progrès infini* (§ CCXXXIV), c'est-à-dire, comme un bien qui *doit* être mais qui n'*est* pas, comme un bien qui devient, mais qui ne peut atteindre à son existence parfaite et absolue. Cependant, cette limitation n'est qu'un moment du bien, un moment que le bien lui-même supprime, et à travers lequel l'Idée s'élève à son existence absolue. Et, en effet, c'est le bien lui-même qui pose la limite et qui la supprime, qui la pose pour sortir de son état immédiat et transporter dans l'objet sa forme et son contenu, et qui la supprime par là même qu'il la pose et qu'il est le bien. Car un bien n'est limité que parce qu'il a à côté de lui et en lui un bien supérieur ou le bien absolu. Ce qui fait que, dans ce mouvement dialectique du bien, dans ces biens qui se limitent et se détruisent, le bien apparaît comme un *postulat* et prend la forme indéterminée du *progrès indéfini*, c'est qu'ici l'*idée pratique* se trouve séparée de l'*idée théorétique*, la *volonté* de la *pensée*, et l'*action* de la *connaissance*. Dans l'*idée théorétique*, la limitation vient de ce que l'Idée, tout en possédant sa forme universelle et son unité, demeure à l'état subjectif et n'atteint pas à sa réalité objective. Par contre, dans l'*idée pratique* la limitation vient de ce que l'Idée n'existe que dans sa forme objective, et que l'élément subjectif et universel y a disparu. Cependant, de ce mouvement indéfini de l'Idée, où un bien remplace un autre bien, se dégage la pensée que c'est un seul et même bien, une seule et même idée qui fait le fond de tous ces biens particuliers. Par là disparaît aussi la forme de cette contradiction (§ CCXXXIV), et l'Idée fait retour à son état subjectif et à la connaissance. Mais ce n'est plus ici la connaissance purement

les déterminations se trouvent concentrées et identifiées. Cette unité est ici la vérité absolue, et la vérité qui fait le fond de toutes les autres. C'est l'Idée qui se pense elle-même, mais ici, en tant qu'Idée purement pensante et logique (1).

§ CCXXXVII.

L'Idée absolue est pour soi, parce que tout est transparent en elle, et qu'il ne se produit aucun passage d'un terme à un autre, aucune présupposition, aucune détermination qu'elle ne s'assimile, et qu'elle ne pénètre de sa nature. Elle est la forme

subjective et théorique, mais c'est la connaissance qui s'est objectivée dans le bien, qui contient le monde de l'action et de la volonté, et qui s'est par là même élevée au-dessus de lui; c'est, en d'autres termes, l'Idée qui se saisit comme Idée, qui n'a qu'elle-même pour objet (§ CCXXXVI), et qui se reconnaît comme principe et unité de toutes choses. C'est là l'*Idée absolue* ou *spéculative*. L'Idée spéculative, c'est encore la *vie*, mais la vie qui s'est affranchie de toute limitation, par cela même qu'elle s'est élevée jusqu'à l'Idée (§ CCXXXV). L'Idée spéculative est aussi le seul et véritable objet de la philosophie. Au-dessous et en dehors de l'Idée spéculative, on a des déterminations limitées de l'Idée, mais on n'a pas l'Idée; ou, comme le dit Hegel (*Grande Logique*, p. 328), « on n'a que des erreurs, des opinions, des aspirations vers la vérité, des pensées obscures, arbitraires et accidentelles. L'Idée seule est l'Être et la vie éternels, la vérité qui se connaît elle-même, et qui comprend toutes les vérités. »

(1) C'est-à-dire, en tant qu'Idée qui n'est pas encore descendue dans la sphère de la nature. — Voy. mon *Introduction*, chap XIII.

pure de la notion, qui dans l'intuition d'elle-même saisit son contenu. Et elle est à elle-même son propre contenu, parce qu'elle se différencie idéalement elle-même, qu'elle demeure identique àelle-même dans chacune de ses différences, et que la totalité de la forme n'est en elle que l'unité systématique des déterminations du contenu. Et ce contenu, c'est le système des déterminations logiques. En tan que *forme*, l'Idée n'est ici rien autre chose que la méthode de ce contenu. C'est la connaissance déterminée de la valeur de ces moments (1).

§ CCXXXVIII.

Les moments de la méthode spéculative sont (2) :

1° Le commencement; c'est l'Être, ou l'état immédiat de la notion; et l'Être est un état immédiat par là même qu'il est le commencement. Mais pour l'Idée spéculative, l'Être n'est qu'une détermination d'elle-même. Et, en tant qu'elle se détermine elle-même, l'Idée spéculative est la négativité absolue, et la négation d'elle-même, négation qui constitue la scission (*Urtheil*) et le mouvement de la notion. Par consé-

(1) Et, en effet, tous les moments qu'on a parcourus sont des idées, ou des déterminations de l'Idée. Ce n'est, par conséquent, qu'ici, c'est-à-dire, du sein de l'Idée elle-même, qu'on peut saisir la vraie signification, la signification propre et déterminée de ces moments.

(2) Comme les moments précédents ne sont que des moments de l'Idée, la méthode ou la forme n'est, elle aussi, que la forme de l'Idée.

quent l'Être, qui dans le commencement comme te apparaît comme une affirmation abstraite, est plutôt la négation, et l'on doit dire de lui qu'il est *posé*, *médiatisé*, qu'il est, en un mot, *présupposé* (1). Mais il est la négation de la notion qui, en se séparant d'elle-même, demeure identique à elle-même dans son contraire (*Andersseyn*), et ne perd pas la certitude de son identité. Et à ce titre, l'Être, tel qu'il se produit ici, n'est pas la notion posée comme telle, mais seulement la notion *en soi*. Il est, par conséquent, la notion encore indéterminée, ou, si l'on veut, il est la notion qui n'est déterminée qu'*en soi*, ou d'une manière immédiate, mais il est aussi l'*universel* (2).

REMARQUE.

On peut entendre le commencement dans le sens de l'être immédiat, qui est l'objet de l'intuition et de la perception. C'est le commencement de la méthode analytique de la connaissance finie (3). Ou bien on

(1) C'est-à-dire, que l'être n'est qu'une *présupposition*, un moment abstrait de l'idée spéculative elle-même, un moment qu'elle pose et qu'elle nie précisément parce qu'il n'est qu'une abstraction.

(2) C'est-à-dire, que, considéré du point de vue de l'Idée, ou, pour mieux dire, dans l'Idée, l'être est la notion en soi, l'être immédiat et indéterminé, tel qu'il s'est produit au commencement, mais il est de plus marqué du caractère propre de l'Idée, c'est-à-dire, il est l'être universel.

(3) Qui décompose le tout, l'objet qui *est*, et qui n'a d'abord que cette détermination, en ses éléments.

peut l'entendre dans le sens de l'universel. C'est en ce cas le commencement de la méthode synthétique de cette même connaissance (1). Mais comme l'idée logique est d'une manière immédiate, tout aussi bien l'universel que l'être, qu'elle est elle-même, et qu'elle se présuppose immédiatement elle-même, le commencement est à la fois une synthèse et une analyse (2).

§ CCXXXIX.

2° Le développement de l'être est le jugement posé par l'Idée elle-même (3). L'universel immédiat contient, en tant que notion en soi, l'élément dialectique qui supprime son état immédiat et son universalité, et ne fait de ces derniers qu'un moment. Par là, on pose ce qu'il y a de négatif dans le commencement, ou bien, ce qui revient au même, on pose le commencement avec sa déterminabilité. Le commencement est pour un autre que lui; ce qui amène le rapport de termes différenciés. C'est *le moment de la réflexion* (4).

(1) De la connaissance finie qui déduit d'une manière extérieure le particulier du général. — Voy. § CCXXVI et suiv.

(2) Voy. § suiv.

(3) *Ist das Gesetzte Urtheil der Idee.* Littéralement : « *C'est le jugement posé de l'Idée,* » ce qui veut dire que le développement, ou la médiation *pose* le jugement, ou la négation de l'Idée qui était virtuellement contenue dans le premier terme immédiat ; expression qui, par cela même, est plus exacte.

(4) Dans ces derniers paragraphes, Hegel résume et reproduit

REMARQUE.

Ce développement est une analyse, parce que la dialectique immanente y pose ce qui est contenu

les déterminations précédentes, les déterminations de l'*être* et de l'*essence*, pour les considérer de leur point de vue absolu, c'est-à-dire, du point de vue de l'Idée, et telles qu'elles sont dans l'Idée. Et, en effet, ces déterminations, l'être et l'essence, sont de deux façons : elles sont d'une manière abstraite et en elles-mêmes, et elles sont d'une manière concrète et dans leur unité, c'est-à-dire, dans l'Idée. Dans l'Idée, les déterminations de l'être ne sont pas séparées des déterminations de l'essence, et réciproquement, et le *passage* d'un terme à l'autre, qui est le propre des déterminations de l'être, n'est pas séparé du mouvement *réfléchi*, qui est le propre des déterminations de l'essence; ce qui s'applique aussi aux déterminations de la notion, en tant que notion. Ainsi, par exemple, dans l'Idée, l'être n'est pas seulement l'être, mais il est *identique* et *universel*, et le non-être n'est pas seulement le non-être, mais il est *différent* et *déterminé*, ou *particulier*, etc., et réciproquement, ce qui est identique et universel, *est;* ce qui diffère, n'*est pas*, ou il est l'être avec négation, etc. Cela explique ces expressions, que l'Idée est elle-même et autre chose qu'elle-même, et qu'à leur tour les choses sont autres en soi et séparées de l'Idée, et autres dans l'Idée; que les déterminations de l'être et de l'essence ne sont que des présuppositions de l'Idée elle-même, et que, par conséquent, l'Idée seule se connaît elle-même, et, en se connaissant elle-même, elle connaît toutes choses, et qu'elle connaît toutes choses, telles qu'elles sont en elle, et telles qu'elles sont hors d'elle; qu'elle connaît l'être, par exemple, en tant qu'être immédiat et en tant qu'être en son idée, et qu'elle connaît l'essence en tant que simple essence, et en tant qu'essence en son idée. Voilà comment Hegel a pu dire aussi que l'Idée est le seul et véritable objet de la philosophie, et que hors de l'Idée il n'y a que l'opinion, l'erreur, ou un mélange d'erreur et de vérité.

dans la notion immédiate, mais il est aussi une synthèse parce que dans cette notion il n'y avait encore aucune différence (1).

§ CCXL.

La forme abstraite (2) de ce développement se produit dans l'*être* comme un passage d'un terme à l'autre, dans l'*essence* comme l'apparaître d'un terme dans le terme opposé, et dans la *notion* comme différence de l'individuel et de l'universel, différence où l'un des termes se continue dans l'autre et se pose comme identique à lui.

§ CCXLI.

Dans la seconde sphère de son existence la notion, qui n'était d'abord qu'en soi, s'est élevée jusqu'à l'*apparence*, et par là elle est déjà virtuellement

(1) L'Idée *est*, et elle est l'Idée de l'*être*, comme elle est l'Idée de toutes choses. En tant qu'être, elle contient un moment immédiat, moment qu'elle pose elle-même, et dans lequel, par conséquent, elle se présuppose elle-même. En tant qu'être, elle est à l'état immédiat ; en tant qu'Idée, elle est médiatisée, c'est-à-dire, elle se médiatise elle-même. Or, la méthode spéculative qui saisit à la fois le moment immédiat et le moment médiat, ou qui, pour mieux dire, n'est que la forme de l'Idée, est une analyse et une synthèse tout ensemble. Car en déterminant, ou en niant le moment immédiat, elle déduit et analyse ce qui est virtuellement contenu dans ce moment, et par cela même, et en le médiatisant, elle ajoute à ce moment un élément nouveau, et elle est une synthèse.

(2) *Abstraite*, en ce sens qu'elle n'est *concrète* que dans l'Idée absolue, où ces différences disparaissent.

l'Idée. Le développement de cette sphère est un retour vers la première, comme le développement de la première est un passage à la seconde. Par ce double mouvement, chacune de ces deux sphères se développe au dedans d'elle-même et indépendamment de l'autre, pour former un tout achevé, et, en même temps, pour atteindre à son unité avec l'autre. C'est ainsi que les différences reçoivent leur caractère et leur signification rationnels. Et ce n'est qu'en faisant disparaître ce que chacune d'elles a d'exclusif et d'incomplet qu'on peut obtenir l'unité concrète et achevée (1).

§ CCXLII.

Le développement de la seconde sphère réalise ce qu'elle contient à son point de départ ; c'est-à-dire il conduit les rapports des différences jusqu'au point où la contradiction se produit dans chacune d'elles, considérée séparément, sous la forme du progrès *infini*, qui,

(1) L'être et l'essence constituent deux sphères, ou deux différences de l'Idée. En tant que différences, ils doivent se développer chacun dans sa sphère, de manière à former un tout distinct; mais, en tant qu'ils ne constituent que des moments d'une seule et même unité, ils doivent se développer de manière à se rencontrer et à se confondre. Par exemple, l'*identité* n'est que l'identité dans sa sphère, tandis qu'elle est l'*identité* et l'*être* dans la sphère de l'Idée. Et ainsi des autres déterminations. Par conséquent, le développement de la sphère de l'essence est un retour à la sphère de l'être, en ce sens que l'être et l'essence se rencontrent et s'identifient dans l'Idée.

3° aboutit à un résultat (1), où la différence est posée telle qu'elle est dans la notion. Ici l'on a un terme qui est la négation du premier, mais qui, étant en même temps identique au premier, se nie lui-même. Et l'on a ainsi une unité, où ces deux premiers termes ne sont que des éléments idéaux (2) et des moments qui sont à la fois supprimés et conservés (3). La notion, qui en partant de son état virtuel (*Ansichseyn*) se trouve, par l'intermédiaire de sa différence et de la négation de cette différence, ramenée à son unité, est la notion réalisée, la notion qui a posé ses déterminations, et qui les renferme dans son être pour soi. C'est l'Idée pour qui la fin et le commencement se confondent (dans la méthode) (4), et la fin

(1) C'est le rapport de causalité, comme on l'a vu, qui aboutit, d'une part, au progrès de la fausse infinité, et de l'autre, à la notion. Ce rapport réalise, ou pose *pour soi* ce qui n'était qu'*en soi* dans le rapport abstrait de l'*identité* et de la *différence*, en ce que, dans la causalité, les termes ne se réfléchissent plus l'un sur l'autre, comme l'identité se réfléchit sur la différence; mais chaque terme — la *cause* ou l'*effet* — pris séparément, se réfléchit sur lui-même, et en se réfléchissant sur lui-même, se réfléchit sur l'autre, ce qui touche à l'unité de la notion, ou, pour mieux dire, à la notion.

(2) C'est-à-dire, deux moments de l'Idée ou deux idées. Conf. plus haut, p. 286.

(3) C'est-à-dire, que, dans la notion, la cause et l'effet sont supprimés en tant que simple cause et simple effet, mais ils sont conservés, en tant qu'idées, et dans l'unité de l'Idée.

(4) *Spéculative*, qui est la forme absolue de l'Idée, dans et par laquelle l'Idée se pose, et se saisit comme principe de toutes choses, et où, par conséquent, le commencement et la fin se confondent.

n'est que la suppression de cette apparence, où le commencement se produit comme un terme immédiat, et la fin comme un résultat. C'est la connaissance que l'Idée est une et une totalité.

§ CCXLIII.

De cette manière, la méthode n'est pas une simple forme extérieure, mais l'âme et la notion du contenu. Et elle ne se distingue du contenu, qu'en ce que les moments de la notion, considérés en eux-mêmes et dans leur déterminabilité spécifique, sont constitués de manière à représenter la totalité de la notion (1). Mais cette déterminabilité ou le contenu étant ramené à l'Idée avec la forme, l'Idée se produit comme un tout systématique, et comme ne constituant qu'une seule et même Idée (2), dont les moments particuliers sont *en soi* les mêmes que ceux qui, à l'aide du mouvement dialectique de la notion, amènent *son être pour soi* (3). De cette manière, la science saisit sa

(1) C'est-à-dire, qu'en dehors de la méthode spéculative, le contenu apparaît comme indépendant de la forme, parce que chaque moment de la notion possède une détermination propre; ce qui fait que la notion paraît s'y être concentrée tout entière.

(2) Qui est à la fois le principe de la forme et du contenu.

(3) C'est-à-dire, que ces moments sont les mêmes, mais seulement virtuellement, parce que ce n'est que dans l'Idée que leur identité est posée, et qu'ils atteignent à l'unité de leur nature et de leur existence.

notion comme Idée pure, ou comme Idée qui se prend elle-même pour objet et pour fin (1).

§ CCXLIV.

L'Idée qui est pour soi, et qui est considérée comme ne faisant qu'un avec elle-même, est l'*intuition*, et l'Idée qui possède l'*intuition* (2) est la *nature*. Cependant, si on la considère en tant qu'intuition, l'Idée ne sera posée que par la réflexion extérieure avec la détermination exclusive d'un état immédiat, ou d'une négation. Mais l'absolue liberté de l'Idée consiste en ce que non-seulement elle se pose comme vie, et qu'elle laisse apparaître en elle la connaissance finie, mais en ce que, dans l'absolue vérité qu'elle possède d'elle-même, elle se décide (3) à tirer librement d'elle-même le moment de son existence particulière (4), ou de sa première détermination, à se sé-

(1) Et ainsi, la méthode est la forme même du contenu, forme qui donne au contenu la conscience de lui-même en l'élevant à l'Idée. C'est donc la forme qui constitue principalement la science, laquelle, en appliquant sa forme propre et absolue à son objet, le transforme et le saisit dans sa vérité. Conf. mon *Introd. à la Philos. de Hegel*, ch. VI, p. 272 et suiv.

(2) *Auschauende Idee.*

(3) L'Idée étant l'absolu, elle est aussi la liberté absolue, ou, ce qui revient au même ici, elle est la nécessité absolue. C'est cette nécessité qui fait qu'elle se produit comme *vie* et comme *connaissance finie*, et c'est cette même nécessité qui fait qu'elle se *décide* à se produire comme *nature*. Il va sans dire qu'il ne s'agit ici que d'une décision tout idéale, d'un passage d'une idée à une autre idée, ou d'une sphère à une autre sphère de l'Idée.

(4) La Logique, la Nature et l'Esprit sont trois moments, ou trois

parer d'elle-même, et à apparaître de nouveau sous la forme d'idée immédiate, à se poser, en un mot, comme *Nature* (1).

modes d'un seul et même être, ou d'une seule et même Idée. Si on les prend séparément, ils ne constitueront chacun qu'un état particulier de l'Idée.

(1) Pour bien comprendre ce passage, il faut se bien pénétrer de ces deux points : 1° qu'il y a une idée de la nature ; 2° que, quelque supposition qu'on fasse, et à quelque point de vue qu'on se place, le passage de la Logique à la Nature ne saurait être qu'un passage conforme à l'Idée, et purement intelligible ; qu'il ne saurait être, en d'autres termes, qu'une nécessité idéale, ou fondée sur l'Idée. Ce qui empêche de saisir ce passage, c'est, d'abord, la notion inexacte qu'on se fait de la création. Car on ne comprend, en général, dans la création que la nature, tandis qu'en s'en tenant même à l'opinion des partisans de la création *ex nihilo*, il faudrait y comprendre aussi l'esprit. Ensuite, on se représente la création d'une manière toute matérielle et anthropomorphiste, et comme on se représente la production d'un être fini qui agit dans tel point du temps et de l'espace, représentation qui est ce qu'il y a de plus éloigné de l'acte créateur et de la nature de l'être créateur. Enfin, on n'embrasse pas la nature d'une vue systématique, dans l'ensemble et la nécessité de ses parties et de ses lois, ce qui fait qu'on considère la nature comme un être contingent, indifférent et extérieur à l'être absolu et à l'Idée. — Voici maintenant le sens de ce paragraphe. L'idée logique est l'idée abstraite et universelle, en ce sens qu'elle est la possibilité de toutes choses, mais elle n'est pas l'idée entière. Elle est l'Idée absolue, mais seulement en tant qu'idée logique, c'est-à-dire, en tant qu'idée sans laquelle, et en dehors de laquelle rien ne saurait être ni se concevoir, et qui, par conséquent, se retrouve dans toutes les sphères de l'existence, mais qui n'est pas pour cela toutes choses, — qui n'est pas la pensée et l'esprit absolus. Cela fait qu'arrivée au plus haut degré de son développement, il se produit en elle une nouvelle idée,

une nouvelle manière d'être, ou, comme le dit Hegel *(Grande Logique, sub finem)*, le désir de sortir d'elle-même et de *regarder au dehors*. C'est cette scission de l'Idée, cet acte par lequel elle se sépare d'elle-même, qui constitue l'*intuition*, c'est-à-dire, qui amène ce premier moment de l'extériorité de l'Idée, ou ces deux idées qui constituent comme le substratum de la nature, et qui sont la forme de l'intuition extérieure, l'*espace* et le *temps*. Par là un nouvel état immédiat se produit dans l'Idée, état où l'Idée n'existe qu'en tant que simple être, ou qu'être extérieur et sensible. Cependant, si l'on se représente la nature comme l'Idée qui possède l'intuition, le passage de la logique à la nature ne sera saisi que par la réflexion extérieure, c'est-à-dire, par la réflexion qui prend les termes comme un fait donné d'avance et qui les rapproche. Ainsi envisagé, ce nouvel état immédiat ou cette négation apparaîtra comme une détermination qui, n'étant pas posée par l'Idée, constitue une existence indépendante, et, par cela même, une limitation de l'Idée. Il faut, par conséquent, se représenter l'intuition et la nature comme posées *librement* par l'Idée elle-même, par l'Idée qui, ayant achevé, et, si l'on peut ainsi dire, épuisé les déterminations logiques de son existence, se nie elle-même et passe dans la nature, pour atteindre à sa parfaite et absolue existence dans l'esprit. Ces différents points ont été discutés et éclaircis dans mes *deux Introductions*. La *philosophie de la Nature* et la *philosophie de l'Esprit* me fourniront l'occasion d'y revenir, ou, pour mieux dire, ces points trouveront en elles leur démonstration.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DES MATIÈRES.

TROISIÈME PARTIE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA.

Pages 13. *De formes*, lisez *de forme*.

17. *Ne se nie elle-même*, lisez *se nie elle-même*.

67. *En développer*, lisez *se développer*.

87. *L'un à l'autre*, lisez *l'une à l'autre*.

93. *Et il n'est pas l'autre*, lisez *et qu'il n'est pas l'autre*.

100. *De lui*, lisez *d'elle*.

108. *De logique*, lisez *de l'idée logique*.

148. *Les présuppose*, lisez *la présuppose*.

158. *Il faut reconnaître*, lisez *il faut la reconnaître*.

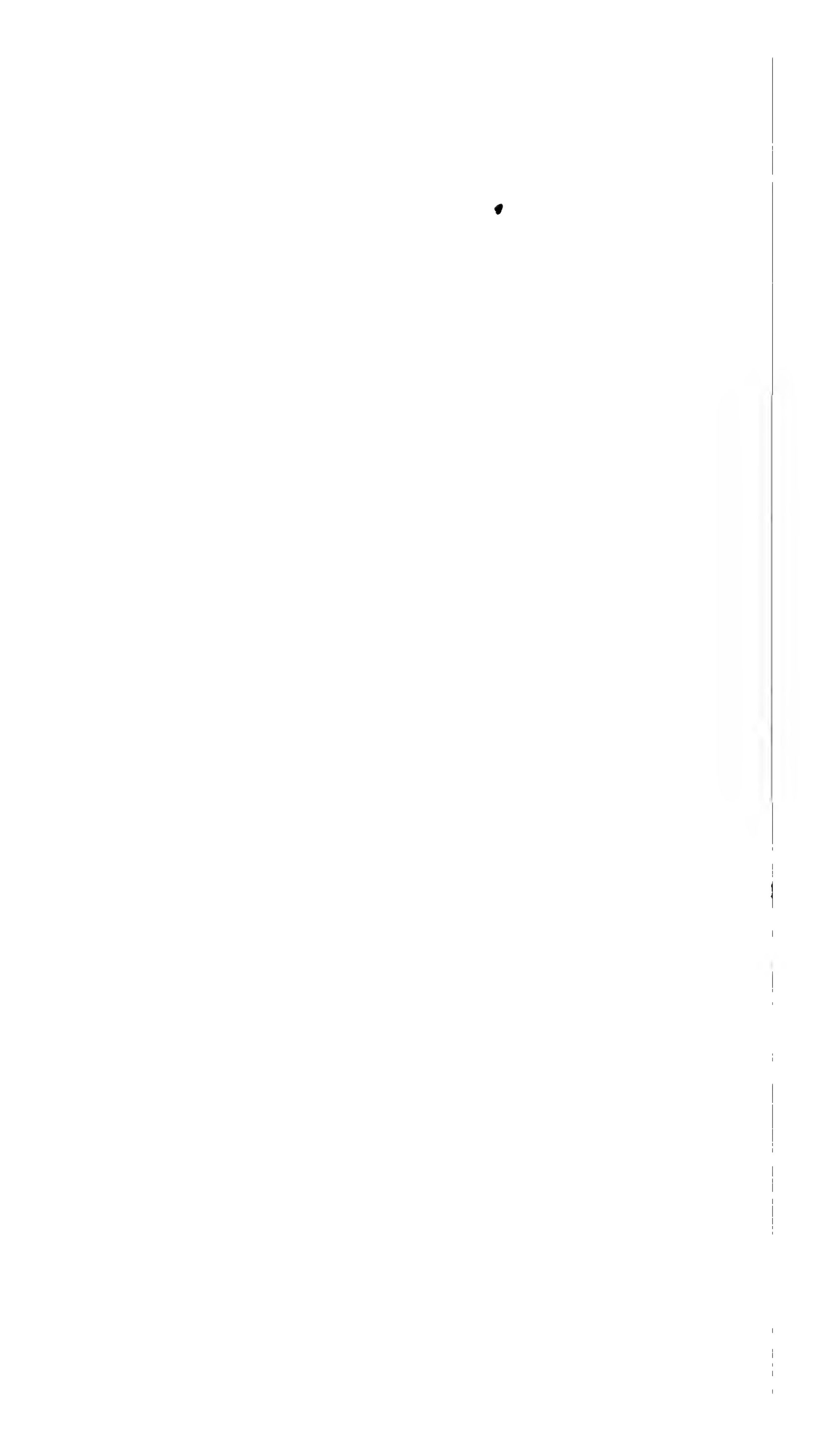
170. *D'un être contingent*, lisez *d'un autre être contingent*.

192. *Revenues à l'être*, lisez *sont revenues à l'être*.

307. *Ou la négation*, lisez *ou la négation*.

339. *Sa notion avec son objet*, lisez *la notion avec*, etc.

368. *Ses éléments*, lisez *les éléments*.








LENOX LIBRAR
Bancroft Collect
Purchased in 189

